ZEITSCHRIFT FÜR KATHOLISCHE THEOLOGIE

ALMA COLLEGE
P
LIBRARY
ZKT
Alma, California

77. BAND 1955 ~~1. HEFT~~

VERLAG HERDER, WIEN

43510

INHALT DES 1. HEFTES 1955 (77. JAHRGANG)

F. Trösch, Das *bonum prolis* als Eheziel bei Thomas Sanchez und Basilius Ponce de Léon O. E. S. A. (I). 1—38
G. Römer, Die Liturgie des Karfreitags . . . . . 39—93
K. Rahner, Die vielen Messen als die vielen Opfer Christi . . . . . 94—101

REZENSIONEN

W. Stegmüller, Metaphysik — Wissenschaft — Skepsis (E. Coreth) . . . . . 102—103
J. Pascher, Das Stundengebet der römischen Kirche (J. A. Jungmann) . . . . . 103—105

NEUERSCHEINUNGEN

Kirchengeschichte: Tertullian, Augustinus, *Rondet u. a.*, *Marshall*, *Ruegg*, *Simon*, *Young*, *Cavallin*, Patrick, Prudentius, Arator Subdiaconus, *Platero Ramos*, *Schieffer*, *Kienast*, *Mitteis*, *Stange*, Die Chimäre, *Henze*, *Oedinger*, *Matern*, *Kurten*, *Sturmberger* . . . . 106—114

Moral- und Pastoraltheologie: *Deman*, *Leclercq*, *Goldbrunner*, *v. Gagern*, *Heinen*, *Firkel*, *Laurence*, Entordnetes Leben, *Busenbender*, *v. Hornstein*, *Doms*, *Janssens*, *Ruta-Straubinger* . . . . . 115—120

Liturgik: *Eizenhöfer*, *Dold*, *Metz*, Eucharistie und Katechese, *Beauduin*, *Henze*, Erneuerung der Liturgie, *Koenker*, *Bouyer*, *Zagiba* . . . . . 120—126

Büchereinlauf . . . . . 127—128

Die Zeitschrift für katholische Theologie (ZkTh) erscheint viermal im Jahre. Die vier Hefte bilden einen Band. Eine Zusammenlegung von Heften bleibt aus zeitbedingten Gründen vorbehalten. — Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Innsbruck. Hauptschriftleiter (verantwortlich): *Josef A. Jungmann*, Innsbruck, Siligasse 8. — Eigentümer und Verlag: Verlag Herder, Wien, I., Wollzeile 33, Telefon R 26038. — Alle Rechte vorbehalten. — Printed in Austria. Druck: Tiroler Graphik, Innsbruck, Innrain 27. — Bezugspreise: Einzelheft S 32.—, DM und sFr 6.60; Jahresabonnement S 120.—, DM und sFr 24.—, alles zuzüglich Versandgebühr. — Anzeigenannahme durch den Verlag Herder, Wien, I., Wollzeile 33, Telefon R 26038. — Lieferung durch den Buchhandel.

Zahlungen sind zu leisten: Verlag Herder, Wien, Postsparkassen-Konti: Wien 10.664 und 192.455 (Verlagskonto)-Zürich VIII/23.705 — Bank-Konti: Österreichische Nationalbank, Wien, Girokonto 777 - Postsparkassenkonto Wien Nr. 18.409 - Creditanstalt-Bankverein, Zweigstelle Kärntner Straße für Verlag Herder.

In den nachstehenden Ländern sind Zahlungen mit folgendem Vermerk zu leisten: Girokonto 777 der Österreichischen Nationalbank, Verlag Herder, Wien. - Amsterdam: Nederlandsche Bank N. V. - Brüssel: Banque Nationale de Belgique - Kopenhagen: Danmarks Nationalbank - Paris: Banque de France - Stockholm: Skandinaviska Banken - New York: New York Trust Company - London: Bank of England - Oslo: Norges Bank

Manuskripte und Zuschriften bezüglich des Inhaltes der Zeitschrift und Besprechungsexemplare sind an die Schriftleitung, J. A. Jungmann, Innsbruck, Siligasse 8, zu richten.

DAS *BONUM PROLIS* ALS EHEZIEL BEI THOMAS SANCHEZ S. J. UND BASILIUS PONCE DE LEÓN O. E. S. A.

Moralgeschichtliche Untersuchungen über divergierende Tendenzen in zwei Ehetraktaten des 17. Jahrhunderts

Von Dr. Felix Trösch, Basel

Die umwälzende Entwicklung der menschlichen Gesellschaft im Gefolge der modernen Technik und Wirtschaft sowie die Fortschritte von Medizin, Biologie und Psychologie haben verschiedenen Problemen des Eherechts und der Ehemoral der Kirche eine bisher nicht gekannte Schärfe und Zuspitzung gegeben und zum Teil auch ganz neue Fragen aufgeworfen. Nicht aus Freude an der Spekulation, sondern unter dem Druck einer vielgestaltigen, sehr realen Ehenot wurde in den letzten Jahrzehnten immer wieder eindringlich die Frage nach dem ersten Sinn und Zweck der Ehe gestellt und vielfach sehr unterschiedlich beantwortet. Die von bevölkerungspolitischen und eugenischen Rücksichten bestimmten Ehegesetze und Zwangsmaßnahmen mancher Staaten nötigten ebenfalls zu einer Besinnung auf das Wesen der Ehe und ihre notwendigen Voraussetzungen in christlicher Sicht. Die wachsende Zahl der bei den kirchlichen Gerichten anhängigen schwierigen Eheprozesse erforderten ferner eine sehr subtile und fein nuancierte Bestimmung des Gegenstandes des Ehevertrages und der daraus folgenden Verpflichtungen. Die um sich greifende malthusianische Geisteshaltung und die allgemeine Verbreitung der verschiedensten Methoden der Geburtenkontrolle stellten das kinderfreudige Ethos der christlichen Ehe immer mehr in Frage.

Man wird dem kirchlichen Lehramt nicht vorwerfen können, es habe zu all diesen schweren Problemen keine Stellung genommen. In Enzykliken, Ansprachen und andern Verlautbarungen haben die letzten Päpste wiederholt die Lehre der Kirche von der Ehe klar verkündet, falsche Auffassungen zurückgewiesen oder feierlich verurteilt und auch für neuere und neueste Probleme die grundsätzliche christliche Lösung aufgezeigt. Selbst die Gegner werden der heutigen kirchlichen Ehelehre und Ehemoral eine imponierende innere Geschlossenheit und Folgerichtigkeit nicht abstreiten können. Dennoch ist diese Lehre mit ihren Konsequenzen für Recht und Moral keineswegs ein geschichtsloser, starrer Block. Sie ist geworden in der lebendigen Auseinandersetzung mit den konkreten Problemen der menschlichen Wirklichkeit. Sie hat Entwicklungen durchgemacht, die nicht immer so geradlinig verliefen, wie es vielleicht den Anschein hat. Sie ist das Ergebnis von Synthesen, deren Nahtstellen bei näherem Zusehen da und dort wieder sichtbar werden. Und schließlich gibt es in dieser kirchlichen Ehelehre auch heute noch gewisse Partien, die in etwa den Charakter des Unfertigen tragen und noch keine wirklich befriedigende Begründung und organische Einordnung ins Ganze gefunden haben. Eine genauere Kenntnis des Werdens und Wach-

sens der kirchlichen Lehre in ihrem historischen Ablauf müßte zweifellos dazu beitragen, sowohl die klar und unwiderruflich bezogenen Positionen der Kirche in ihrer Bedeutnng besser zu verstehen, als auch die Lösung der noch nicht restlos aufgearbeiteten Probleme vorzubereiten.

Da die Geschichte der Ehemoral noch in den Anfängen steht, kann es sich bei derartigen Bemühungen zunächst nur um monographische Untersuchungen beschränkter Ausschnitte handeln. Nachdem bereits einzelne Arbeiten über die Ehelehre der Früh- und Hochscholastik vorliegen[1], scheint es von Interesse zu sein, die Sonde einmal bei jener Periode anzusetzen, die man als das „Goldene Zeitalter" der Moraltheologie bezeichnet hat. Die Moral hat sich bekanntlich erst im Lauf des 16. Jahrhunderts als selbständiger Zweig der Theologie konstituiert[2] und brachte dann um die Jahrhundertwende eine erstaunliche Fülle spekulativer und kasuistischer Werke hervor. Nebst dem Traktat De iustitia haben die kanonistisch-moraltheologischen Probleme der Ehe die Autoren jener Zeit besonders interessiert. Unter den Abhandlungen, die ausschließlich diesem Fragenkomplex gewidmet sind, stehen nach Umfang und Bedeutung an erster Stelle diejenigen des Dominikaners Petrus de Ledesma[3], des Jesuiten Thomas Sanchez[4] und

[1] So z. B. Pedro M. Abellán S. J., El fin y la significación sacramental del matrimonio desde S. Anselmo hasta Guillermo de Auxerre, Granada 1939; Josef Fuchs S. J., Die Ehezwecklehre des hl. Thomas von Aquin: Theol. Quartalschr. 128 (1948) 398–462; ders., Die Sexualethik des hl. Thomas von Aquin, Köln 1949; C. Schahl O. F. M., La doctrine des fins du mariage dans la théologie scolastique (Etudes de science relig. VI), Paris 1946. — Wertvolle Übersicht über die historische Entwicklung der Hauptprobleme bietet der Artikel „Mariage": DTC IX, 2045–2317 (L. Godefroy u. G. Le Bras); vgl. ferner: A. Esmein, Le mariage en droit canonique, 2. Aufl. (R. Génestal et J. Dauvillier), 2 Bde., Paris 1929/1935; J. Freisen, Geschichte des Canonischen Eherechtes bis zum Verfall der Glossenliteratur, Tübingen 1888 (vgl. die zweite „mit einer Vorbemerkung vermehrte Ausgabe", Paderborn 1893); G. H. Joyce S. J., Christian Marriage, an historical and doctrinal study, London/New York 1933; A. Knecht, Handbuch des Katholischen Eherechts, Freiburg i. Br. 1928; D. Lindner, Der Usus Matrimonii, seine sittliche Bewertung in der kath. Moraltheologie alter und neuer Zeit, München 1929.

[2] Zur Geschichte der Moral vgl. E. Dublanchy, „Morale" (théologie): DTC X, 2396–2458; ders. „Casuistique": DTC II, 1889–1877; J. de Blic S. J., „La théologie morale des Jésuites": DTC VIII, 1069–1092; M. Grabmann, Geschichte der katholischen Theologie seit dem Ausgang der Väterzeit, Freiburg i. Br. 1933; F. Pelster S. J., Eine Kontroverse über die Methode der Moraltheologie aus dem Ende des 16. Jahrhunderts: Scholastik 17 (1942) 385–411; I. Zeiger S. J., Katholische Moraltheologie heute: Stimmen d. Zeit 134 (1938) 143–153.

[3] Tractatus de magno matrimonii sacramento super doctrinam Angelici Doctoris, Salamanca 1592. Im Vorwort weist der Verfasser hin auf die Dringlichkeit eines ausführlicheren Ehetraktates nach den Reformen des Konzils von Trient. Im Aufbau wolle er ganz dem Supplementum des hl. Thomas folgen, aber auch Fragen behandeln, die jener nicht berührt habe. Petrus de Ledesma († 1616) war Professor in Salamanca.

[4] Disputationum de Sancto Matrimonii Sacramento libri decem in tres tomos distributi. Der erste Band des Werkes lag schon 1599 druckfertig vor, erschien aber erst 1602 in Genua. 1605 lag der Traktat erstmals vollständig vor. Wir haben die Ausgabe von Antwerpen, apud Martinum Nutium 1607, benützt; sie enthält noch nicht gewisse Korrekturen, an deren Authentizität gezweifelt

des Augustiners Basilius Ponce de León[5]. Wir müssen unsere Untersuchung beschränken auf die Traktate von Sanchez und Ponce.

Eine vergleichende Gegenüberstellung der beiden Werke hat gar nichts Künstliches an sich. Basilius Ponce legt nämlich seinen Ehetraktat ausdrücklich als eine Ergänzung zu dem damals bereits weltberühmten Standardwerk des Thomas Sanchez vor: *Validus iste messor*, sagt er im Vorwort, *aliquas reliquit mihi spicas, quas colligerem.* — Boshafte Leute haben allerdings gemeint, es handle sich weniger um Ähren eines harmlosen Sammlers als um Nadelstiche eines ziemlich aufsässigen Kritikers[6]. Jedenfalls erfassen wir in den beiden Werken eine Problematik, wie sie in einem räumlich-zeitlich umgrenzbaren Ausschnitt der Geschichte der Ehemoral lebendig war.

Der doktrinäre Gegensatz der zwei Autoren wird noch reizvoll unterstrichen durch die radikale Verschiedenheit ihrer Persönlichkeit. Es fehlt uns leider der Raum, um die beiden Originale etwas eingehender vorzustellen. Thomas Sanchez S. J. (1550—1610)[7], ehemaliger Novizenmeister, ein Aszet, der an Strenge gegen sich selbst mit den Wüstenvätern wetteifert, ist der Typ eines stillen, gewissenhaften Stubengelehrten. In seinem zwei dicke Folianten umfassenden Traktat hat er ein gewaltiges Wissen zusammengetragen. Die ganze einschlägige Literatur, soweit sie überhaupt erreichbar war, ist darin verarbeitet. Mit einer bewunderswerten Akribie registriert der Gelehrte all die verschiedenen Sentenzen, um sich dann ohne Polemik sein eigenes Urteil zu bilden, welches er selbst gerne als eine *via media* bezeichnet. So wird sein Werk zu einer Art Enzyklopädie der damaligen Ehemoral, deren Erfolg die mehr als zwanzig Auflagen bestätigen. — Basilius Ponce de León O. E. S. A. (1570—1629)[8], ein Neffe des

wird. Vgl. R. Brouillard, „Sanchez": DTC XIX, 1079. — Bei aller Hochachtung für die Lehre und Methode des hl. Thomas glaubt Sanchez es um der Klarheit willen verantworten zu können, in der Anordnung und Behandlung des Stoffes sich nicht an das Vorbild des Aquinaten zu halten. Er verteilt den Stoff auf 10 Bücher; diese sind wiederum eingeteilt in Disputationen mit übersichtlichen Titeln und numerierten Abschnitten. Ein jeder Disputation vorangestelltes Summarium mit Verweisen auf die Randnummern sowie ausführliche Inhaltsverzeichnisse wollen nach der Absicht des Autors die über 1400 Seiten umfassenden Folianten zum praktischen Nachschlagewerk machen.

[5] De Sacramento matrimonii Tractatus cum Appendice de Matrimonio Catholici cum haeretico. Erste Auflage Salamanca 1624. Die von uns benützte zweite Auflage von Brüssel 1627 (Joannes Meerbecius) ist unverändert. Das Werk, weniger umfangreich als das des Sanchez, ist eingeteilt in 12 Bücher, welche ihrerseits in Kapitel und mit Randnummern versehene Abschnitte untergeteilt werden.

[6] Vgl. Gregorio de Santiago Vela O. E. S. A., Ensayo de una biblioteca ibero-americana de la orden de San Agustin. Tomo VI (N—R), Madrid 1922, S. 357.

[7] Zur Biographie von Sanchez vgl. R. Brouillard, „Sanchez": DTC XIV, 1075—1085 (mit den wichtigsten bibliographischen Verweisen).

[8] Zur Biographie von Ponce vgl. G. de Santiago Vela, a. a. O. (ausführliche Bibliographie mit vielen biographischen Angaben); E. Amann, „Ponce de León": DTC XII, 2548—2549; W. Hümpfner, „Ponce de León": Lex. f. Theol. u. Kirche VIII, 367—368.

berühmten spanischen Humanisten und Augustinertheologen Luis de León († 1591), ist von anderem Schlag. Glänzender Prediger, tüchtiger Oberer, erfolgreicher Dozent der Theologie und schließlich Kanzler der Universität von Salamanca, gleicht er seinem Onkel durch sein sehr selbständiges, non-konformistisches Denken, seine etwas aggressiv-spritzige Art, sein Interesse für die positiv-patristische Theologie, seine umfassende humanistische Bildung und seine Liebe zur spanischen Sprache. Von seinem Onkel, der in dem bis heute immer wieder aufgelegten Büchlein „La perfecta casada"[9] als Humanist und Theologe das hohe Ideal der christlichen Ehefrau gezeichnet hat, muß Basilius auch ein feines Gespür für die Würde und Rechte der Frau geerbt haben. Im Unterschied zu Sanchez ist Ponce eine Kämpfernatur, die mit Vehemenz und Hartnäckigkeit gewisse Lieblingsthesen verficht. In der Originalität liegt darum sowohl die Stärke als auch die Schwäche seines Werkes.

Aus der überreichen Fülle der so von der Eigenart ihrer Autoren geprägten Werke soll im Folgenden das Problem der objektiven und subjektiven Hinordnung der Ehe auf das *bonum prolis* untersucht werden. Im Sinn der Tradition ist dabei unter *bonum prolis* ganz allgemein die Zeugung und Erziehung von Nachkommenschaft zur Erhaltung des Menschengeschlechts und der Mehrung der Gottesverehrer zu verstehen.

Im besonderen möchten wir nacheinander die Ansicht der beiden Autoren herausarbeiten über: 1. das Wesen der Ehe und den Rang der Eheziele; 2. die notwendigen objektiven Voraussetzungen für die Ehe im Hinblick auf das *bonum prolis;* 3. den Gegenstand des Ehevertrages hinsichtlich des *bonum prolis;* 4. die zum sittlich guten Abschluß und Vollzug der Ehe erforderliche Intention in bezug auf das *bonum prolis.*

I. DIE OBJEKTIVE UND SUBJEKTIVE AUSRICHTUNG DER EHE AUF DAS *BONUM PROLIS* NACH THOMAS SANCHEZ

1. Das Wesen der Ehe und der Rang der Eheziele[10]

Bei der Bestimmung des Wesens der Ehe geht Sanchez aus von der traditionellen Definition des kanonischen und zivilen Rechts: *Matrimonium est coniunctio maritalis viri et foeminae inter legitimas personas, individuam vitae consuetudinem retinens.* In einer Analyse der einzelnen Elemente zeigt er, daß das Wesen der Ehe in dem juridischen Band liegen muß, welches aus der gegenseitigen Übergabe der ehelichen Rechte entsteht und wodurch die Gatten formell einander verbunden sind[11].

[9] Erstmals 1583. Das Büchlein wird in Spanien vielfach noch heute in Luxusausgaben den Neuvermählten zum Geschenk gegeben. Der Verfasser knüpft seine Ausführungen an das letzte Kapitel des Buches der Sprichwörter über die *mulier fortis.*

[10] Vgl. Pedro M. Abellán, El fín del matrimonio según Tomas Sanchez: Archivo Teol. Granad. 2 (1939) 25–69. Die Arbeit ist leider unvollendet geblieben.

[11] Sanchez, De Matrimonio L(ibro) 2 d(isputatione) 1 n(umero) 6. Wir zitieren das Werk im folgenden immer mit diesen Abkürzungen.

Die innere Hinordnung dieser Gemeinschaft auf die Zeugung und Erziehung von Nachkommenschaft, auf das *bonum prolis*, ist dem Autor eine Selbstverständlichkeit. Diese Finalität ergibt sich aus der Betrachtung der Natur und aus der Offenbarung. Die Ehe ist die dem Menschen entsprechende Zeugungs- und Erziehungsgemeinschaft und als solche die naturgewollte Einrichtung zur artgemäßen Verwirklichung menschlicher Fortpflanzung[12]. In dem „Wachset und mehret euch" der Genesis wird diese Zielsetzung durch göttliche Autorität bestätigt. Sanchez möchte in diesem Wort sogar eine positive Einsetzung der Ehe durch Gott und ein Ehegebot sehen[13].

Auf Grund dieser naturgemäßen und gottgewollten Ausrichtung auf die Zeugung lassen sich umgekehrt die wesentlichen Eigenschaften der Ehe wie Einheit und Dauerhaftigkeit wenigstens im allgemeinen begründen. Gegen die Vielweiberei und für die absolute Unauflöslichkeit kann nach dem Autor allerdings vom Fortpflanzungsziel her kein durchschlagendes Argument konstruiert werden[14]. Die Ehe als Institution ist also doch nicht nur von dieser Aufgabe her bestimmt, sondern hat noch andere Ziele. Welches sind diese und in welchem Verhältnis zum Fortpflanzungsziel stehen sie?

Sanchez unterscheidet bei der Aufzählung der objektiven Eheziele zwei Kategorien. Zur ersten gehören jene, die sich aus der Hinordnung auf den Geschlechtsverkehr ergeben, nämlich *propagatio sobolis* und *remedium concupiscentiae*. Der Zeugung — welche die Genesis als erstes und ursprüngliches Eheziel vorstellt — kommt der Vorrang zu[15]. Das *remedium concupiscentiae* — als

[12] L2 d2 n2–4.

[13] *Sed probabilius est institutum simul ac praeceptum esse a Deo illis verbis, quae dixit Genes. 1. „crescite et multiplicamini". Primo quia tunc Deus fecit copiam illis ut iungerentur et mutuam corporum traditionem concessit, in quo matrimonium consistit; 2. quia illis verbis intimatur potissimus matrimonii finis, qui est hominum multiplicatio, ergo per illa institutum est matrimonium, quo finis ille comparatur. Tandem quia nulla alia institutione opus erat, quam ipsomet praecepto, sicut Eucharistiam instituit eam praecipiendo Christus servator noster... Postmodum autem contraxit matrimonium Adamus, cum dixit, „hoc nunc os"...* L2 d4 n3; vgl. L2 d29 q3 n14; L9 d8 n1.

[14] Zur Frage der Polygamie vgl. L7 d80 n5: *dicendum polygamiam unius viri cum pluribus uxoribus non esse omnino contra ius naturae: atque adeo non esse contra prima ac universalia eius principia: sed aliquo modo adversari iuri naturae, quatenus est contra conclusiones ab ipsis primis principiis derivatas: eo quod non repugnet matrimonii naturae, nec primario eius fini, sed non satis cum matrimonio congruat, si omnes illius fines spectemus...* — Zur Frage der Unauflöslichkeit vgl. L2 d13 n7: *si consideremus matrimonium ut est in naturae officium, ad sobolem propagandam, aegre potest reddi ratio, cur maritus ob coniugis sterilitatem non liceat eam dimittere aut aliam ducere...* — Die absolute Unauflöslichkeit der Ehe läßt sich nach Sanchez überhaupt nicht aus dem Naturrecht beweisen, sondern diese hat ihren letzten Grund in der *significatio, qua Christus erexit illud ad significandum unionem indissolubilem Christi cum Ecclesia, per carnem assumpta...* Ebd.; vgl. unten Anm. 26. 28.

[15] *Praemittendum est matrimonium primario institutum esse a Deo in naturae officium ad propagationem sobolis: unde Adamus ore prophetico et quasi explicans primarium matrimonii finem Genes. 1 dixit, „et erunt duo in carne una": scilicet per copulam ad generandum, et Genes. 2 benedicens Deus sponsis dixit,*

Eheziel besonders aus Paulus zu begründen[16] — bleibt *finis secundarius*.

Unter der zweiten Kategorie von Zielen versteht der Autor jene, die sich aus der Ehe *ratione sui*, nämlich als Vertrag und als Sakrament ergeben. — Als Vertrag hat die Ehe zum *finis proximus* die *coniugalis cohabitatio* und die *mutua animorum coniunctio*[17]. Das juridisch-moralische Eheband soll also zunächst eine Hilfs- und Liebesgemeinschaft der Gatten schaffen. Sanchez möchte der natürlichen gegenseitigen Ergänzung von Mann und Frau in dieser Lebensgemeinschaft einen gewissen Eigenwert zuerkennen. Er beruft sich dabei auf Aristoteles[18] und findet, daß Augustinus und Thomas diese Bedeutung der Ehe wohl zu wenig würdigen, wenn sie eine Ergänzung der beiden Geschlechter bloß im Hinblick auf die Zeugung gelten lassen wollen und meinen, in jeder andern Hinsicht könnte die Frau mit Vorteil durch den Mann ersetzt werden[19]. Demgegenüber macht unser Autor geltend, die Frau sei für mancherlei Aufgaben besser geeignet als der Mann. Es gebe auch Arbeiten, die sich für den Mann nicht ziemten. Diese würden zudem gerade wegen des engen Bandes der Gattenliebe von der Frau sorgfältiger ausgeführt als von einem Mann[20]. Die Liebes- und Hilfsgemeinschaft, oder wie Sanchez sie auch nennt, die Freundschaft von Gatte und Gattin sind also wirklich ein inneres Eheziel. Von diesem Ziel her läßt sich auch das entscheidende Argument gewinnen gegen Polygynie und Polyandrie[21]. So könnte

„crescite et multiplicamini". Alius autem finis per se, non tamen per se primus, sed secundarius, scilicet remedium concupiscentiae et vitatio fornicationis: iuxta illud D. Pauli, „habeat unusquisque suam propter fornicationem vitandam". Et hic duplex finis est matrimonii cum ad copulam ordinatur. L2 d29 n14; vgl. ebd. n20.

[16] Ebd. n14.

[17] *Alius autem est matrimonii finis, ratione sui, ut est contractus, qui est traditio potestatis corporis alteri coniugi, et mutua animorum coniunctio.* Vgl. ebd. n20:... *at secluso actu, et ut (matrimonium) quidam contractus est, finis eius proximus est mutua animorum coniunctio.* Vgl. ferner die Erklärung der Ehedefinition, L2 d1 n8:... *dicitur individuam vitae consuetudinem retinens, id est perseverantem, ut explicetur finis matrimonii, qui est mutua habitatio, et non esse solubile, sicut alia vincula contractuum, quae mutuo consensu tolluntur.*

[18] *Coniugalis cohabitatio est homini naturalis, id est ex naturali inclinatione et propensione dimanans. Hanc conclusionem docet Arist. 8. Ethic. c. 12. his verbis: Viro et uxori secundum naturam amicitia videtur inesse, homines enim coniugium subeunt, non solum procreationis sed eorum etiam gratia, quae ad ipsam conferunt vitam: officia namque continuo sunt diversa, atque alia viri, alia sunt uxoris, opem itaque sibi mutuo ferunt.* L9 d4 n4.

[19] *Et confirmatur, quod universae operae ad domesticam gubernationem spectantes, melius per virum quam per mulierem praestari possint. Quod docuit D. August. explicans ea verba Genes. 2. „Faciam ei adiutorium". Atque idem tradit D. Thom. 1. q. 92 art. 1 corpore, docens feminam formatam esse non in adiutorium alicuius operis, cum ad quodlibet opus convenientius iuvari possit vir per alium virum, sed in adiutorium generationis.* — L7 d80 n5.

[20] *At comparando uxorem ad virum, ad quaedam aptior est uxor; immo dedecent virum; et melius praestantur per uxorem propter arctum amicitiae cum marito vinculum quam per alium virum.* Ebd. n16.

[21] Gegen die Polygynie: *Posterior vero pars inde suadetur. Quod uxorum pluralitas adversetur secundario matrimonii fini, nimirum tranquillae et pacificae cohabitationi coniugum ac gubernationi domesticae; qui finis est secundarius.*

sich sogar die Frage stellen, ob diesem Ziel, welches sich unmittelbar aus dem Eheband ergibt, nicht sogar eine Vorrangstellung zukommt vor der Zeugung. Ponce wird, wie wir sehen werden, diesen Schluß ziehen. Nicht so Sanchez. Die Liebes- und Hilfsgemeinschaft bleibt für ihn ein *finis secundarius*[22]. Sie ist ihrerseits wesensnotwendig auf das Hauptziel der Ehe, auf Geschlechtsgemeinschaft, Zeugung und Erziehung von Nachkommenschaft ausgerichtet und diesem Ziel untergeordnet. Eine Josefsehe, in welcher diese wesensnotwendige innere Beziehung zum Geschlechtsverkehr und zur Zeugung ausgeschlossen wäre, gibt es für den Autor nicht. Selbst die jungfräuliche Ehe Marias bedeutet *ex parte contractus* einen *consensus implicitus in copulam*[23]. Von einer Tendenz, in der Ehe von Maria und Josef das eigentliche normierende Urbild der Ehe zu sehen, ist Sanchez durchaus frei. Er möchte zwar nicht die allgemeine Ansicht angreifen, wonach der jungfräuliche Bund zwischen Maria und Josef eine wirkliche Ehe war; doch findet er es übertrieben, wenn Suarez darin eine *de fide* zu haltende Offenbarungswahrheit sieht[24].

Ebd. n8. — Gegen die Polyandrie: *Insuper adversatur etiam fini secundario. Nam domestica societas et communicatio operarum, quae ad vitam tuendam desiderantur, minime obtinebuntur, ubi multa capita unius corporis sunt, nempe multi viri in eadem familia.* Ebd. n4.

[22] Vgl. den Ausdruck L7 d80 n4 n8, oben Anm. 21; vgl. ferner seine Begründung der *obligatio cohabitandi: Praeterea quia natura ipsa inclinans ad maris et feminae coniunctionem ad propagandam sobolem, inclinat ad eorum cohabitationem, ut soboles ipsa commodius educetur; ergo cum contractus coniugalis ipsam naturae obligationem in obligationem deducat, cohabitandi obligatio ex ipsa matrimonii natura orietur.* L9 d4 n3. — P. M. Abellán, El fín del matrimonio segun Tomas Sanchez: Arch. Teol. Granad. 2 (1939) 48, macht darauf aufmerksam, daß eine solche Unterordnung der personalen Lebensgemeinschaft unter das Fortpflanzungsziel bei Aristoteles (8 Ethic. c. 12) nicht ausgedrückt ist. Vgl. oben Anm. 18. — Anderseits wird die *generatio prolis* ausdrücklich als erstes Ziel bezeichnet z. B. L2 d4 n3: *Potissimus matrimonii finis;* L2 d13 n12: *primaevo matrimonii fini;* L2 d29 n14. — Ebenso in verschiedenen Zusammenhängen: L7 d51 n6 (Blutsverwandtschaft); L7 d81 n2 (zweite Ehe); L7 d92 n15 (Impotenz) usw.

[23] *... consensus in matrimonium solum fertur in id quod est de essentia; quia vero consensus in aliquam rem fertur saltem implicite in effectum, ad quem illa res intrinsece ordinatur, inde est ut consentiens in mutuam corporum traditionem, consentiat etiam virtute in copulam.* L2 d28 n3; *...observandum est, dupliciter intelligi posse, ut consensus implicitus in copulam desideretur ad verum matrimonium. Primo modo, loquendo de consensu implicito, quantum est ex parte contractus, et hoc modo verissimum est eum desiderari: cum enim contractus matrimonii intrinsece ordinetur ad copulam, qui explicite consentit in illum, consequenter in hanc implicite consentit, ex vi talis contractus.* Ebd. n4. — Vgl. ferner seine Erklärung bei der Behandlung der Impotenz: *Ad secundum fateor non desiderari ad matrimonii valorem, coniuges habere animum vacandi copulae coniugali ad sobolem proceandam; at desiderari, ut tradant sibi mutuam potestatem ad copulam: quae traditio coniugi impotenti impossibilis est. Haec autem traditio inventa est in matrimonio B. Virginis (ut probavi libr. 2 disp. 28 n. 4). Et ita licet possit verum matrimonium iniri propter animorum coniunctionem et mutuam societatem: at est necesse, ut servetur essentia, nempe traditio potestatis.* L7 d97 n3.

[24] *...beata Virgo verum contraxit matrimonium, ut cum Magistro 4. d. 30. c. 3 omnes scribentes ibi fatentur, et D. Tho. ex professo 3. p. q. 29 a. 2. Immo Suarez 3. p. q. 29 art. 2 disput. 7 sectione 1. ait esse de fide (quod minime credi-*

Der Ehe als Sakrament sind ebenfalls bestimmte Ziele zugeordnet. Das Hauptziel unter dieser Rücksicht, die Heiligung, erwähnt Sanchez nur beiläufig[25]. Dagegen ist einige Male die Rede von einem anderen Ziel, welches sich aus der Ehe als Sakrament ergibt: die bildhaft sakramentale Darstellung der Einheit von Christus und seiner Kirche[26]. Diese sakramentale Darstellungsfunktion betrachtet Sanchez jedoch als einen *finis extrinsecus* der Ehe. Sie ist von außen her, durch die Erhebung der Ehe zum Sakrament und der damit positiv gesetzten Beziehung zum Mysterium Christi entstanden. Sie ändert aber nichts an der primär auf die Fortpflanzung ausgerichteten inneren Natur der Ehe und bleibt demnach jenem Hauptziel gegenüber sekundär[27]. Der sakramentale Darstellungswert der Ehe bildet für Sanchez jedoch das entscheidende Argument für die absolute Unauflöslichkeit der christlichen Ehe[28].

Zusammenfassend läßt sich sagen: Sanchez sieht die Ehe primär als eine Zeugungs- und Erziehungsgemeinschaft. Sie ist ihrem Wesen nach ausgerichtet auf das *officium naturae* der Fort-

derim, nam Canisius in Mariali, lib. I. c. 5. § „iam vero", ait esse quaestionem arbitrariam, in qua sine erroris periculo potest utraque pars defendi; et Enrique: lib. 11. de matrimon. c. 15. nu: 1. in commento, litera H, refert hanc sententiam Canisii nec impugnat; et Metina, lib. 5. de sacrorum hominum continentia, c. 64. dicit posse probabiliter defendi, non fuisse verum matrimonium, sed sponsalia de futuro: quod c. 61. et duplici sequenti ex multis sanctis comprobat.). L2 d28 n1.

[25] L2 d29 n14.

[26] Sanchez spricht von dieser *significatio* in verschiedenen Zusammenhängen. So besonders bei der Frage der Unauflöslichkeit der vollzogenen Ehe: *Consummatum (matrimonium) autem significat indissolubilem unionem Christi cum Ecclesia per carnem assumptam.* L2 d13 n1. — *Copula carnalis per quam consummatur matrimonium est ea per quam coniuges efficiuntur una caro, ut constat tum ex significatione. — significat enim matrimonii consummatio per eam carnis unitatem mysterium Incarnationis, per quod Christus per unitatem carnis est Ecclesiae coniunctus — tum etiam...* L2 d21 n5. — Ferner bei der Beurteilung einer zweiten Ehe: *Bigamus autem defectum in matrimonii sacramentum patitur: eo quod matrimonium ideo rationem sacramenti induit quod significat coniunctionem Christi cum Ecclesia quae coniunctio est unius cum una.* L7 d83 n1. — Bei der Ehe einer Frau, die nicht mehr *virgo* ist. *Quare deficit id matrimonium a significatione matrimonii Christi cum Ecclesia; quod est unius cum una intacta.* L7 d84 n1. — Als *finis* wird diese Darstellungsfunktion bezeichnet bei der Frage nach der Erlaubtheit des *usus matrimonii* mit der subjektiven Intention *ad expressius significandam unionem Verbi cum carne*, von der noch die Rede sein wird. Vgl. L9 d8 n13–14.

[27] *...esse Sacramentum et hoc significare non habet matrimonium ex suapte natura, sed ex Christi institutione.* L2 d13 n8. Zum Verhältnis von innerem und äußerem Ziel: *...cum in omni sacramento duplex sit finis, alter intrinsecus et alter extrinsecus, rectus ordo postulat ut sacramenti usus referatur ex intentione sumentis et ministrantis ad finem intrinsecum, nam ad extrinsecum sufficit instituentis ordinatio; finis autem intrinsecus matrimonii est bonum prolis et fidei. extrinsecus autem significatio sacramentalis: culpa ergo est usum referre ad solum finem extrinsecum ... Tandem, quia licet sacramenta sint signa sacra, at sunt signa practica, et potissima eorum institutio est ad efficiendum: unde eis ad solam significationem utens, non servat debitum usum.* L9 d8 n14.

[28] *Quod sit signum rei sacrae constat, quia est vinculum unius cum una, et omnino indissolubile, quod non potest aliunde provenire nisi ratione sacramenti repraesentantis unionem Christi indissolubilem...* L2 d10 n2. Der ausführliche Beweis L2 d13 und ebd. d14 n5.

pflanzung und wird von diesem gottgewollten Ziel her in ihren wesentlichen Eigenschaften bestimmt. Die Liebesgemeinschaft und die sakramentale Darstellungsfunktion haben als Eheziele ihre besondere Bedeutung für die Einheit und Unauflöslichkeit der Ehe, sind aber dem Hauptziel nachgeordnet.

2. Die notwendigen objektiven Voraussetzungen für die Ehe im Hinblick auf das *bonum prolis*

Die wesensnotwendige Hinordnung der Ehe auf die Geschlechtsgemeinschaft und dadurch auf die Zeugung setzt offenbar die Fähigkeit zum natürlichen Geschlechtsverkehr bei der Eheschließung voraus. Der Austausch der ehelichen Rechte im Ehevertrag wäre illusorisch, wenn sich die Kontrahenten zu einer ihnen physisch für immer unmöglichen Leistung verpflichten wollten. Impotenz ist also ein trennendes Ehehindernis, und zwar *iure naturae*[29].

Diese kategorische Behauptung des Autors bedarf der genaueren Erklärung und Begründung. Eine alte Tradition, die sich auf bedeutende Theologen und Kanonisten berufen konnte, betrachtete nämlich die Impotenz nicht als schlechthin unvereinbar mit dem Wesen der Ehe. Impotenz hat nach dieser Auffassung nur trennende Wirkung, wenn sie dem einen oder beiden Partnern beim Eheabschluß unbekannt bleibt. Der Ehevertrag wird in diesem Fall ungültig wegen eines substantiellen Irrtums oder wegen Betrugs. Zu den Vertretern der Gültigkeit einer Ehe *cognita impotentia* gehört der Sentenzenmeister Petrus Lombardus[30]. Von ihm hat sie auch der hl. Tomas übernommen. Die einschlägigen Texte dürften sich kaum anders deuten lassen[31]. Sanchez lehnt diese These, die von nicht geringer Tragweite ist für die Grundauffassung der Ehe, ganz entschieden ab. Nicht um das Wissen und Einverständnis der Kontrahenten geht es in der Frage der Impotenz, sondern um die objektive Natur der Ehe selbst, die wesentlich auf Geschlechtsverkehr ausgerichtet bleiben muß und

[29] L7 d92 n2; L7 d98 n2ff; zur Begründung: *Et ratio est: quod perpetuae impotentiae repugnet obligatio ad copulam coniugalem ex matrimonii contractu consurgens. Impossibilium enim nulla potest esse obligatio.* L7 d92 n2. *Quia carens perpetuo potentia ad copulam coniugalem habendam, non potest tradere alteri potestatem ad eum actum. Cum impossibilium nulla sit obligatio.* L7 d98 n2.

[30] Vgl. Sent. IV dist. 34 c. 1.

[31] Vgl. Suppl. q. 52 a. 1 in corp.: *Sicut autem per impotentiam coeundi efficitur aliquis impotens ad solvendum debitum ut omnino non possit solvere, ita per servitutem ut libere debitum reddere non possit. Et ideo sicut impotentia coeundi ignorata impedit matrimonium, non autem si sciatur, ita conditio servitutis ignorata impedit matrimonium, non autem servitus scita.* Vgl. ebd. q. 58 a. 1 ad 4. — Die lange Reihe von Autoren, welche Sanchez als Vertreter dieser Sentenz aufzählt, umfaßt auch noch manche seiner Zeitgenossen. Der berühmte Doctor Navarrus (Martin de Azpilcueta, †1586), Berater von Pius V., Gregor XIII. und Sixtus V., gibt sie erst in der 2. Auflage seiner Consilia auf. Vgl. Sanchez, De Matr. L7 d97 n1—2. Zur Geschichte des *impedimentum impotentiae* vgl. etwa: A. Esmein, Le mariage en droit canonique, 2. Aufl., I. S. 306ff; J. Freisen, Geschichte des kanonischen Eherechts (1888), S. 330—364; A. Knecht, Handbuch des kath. Eherechts (1928), S. 351—357; dazu viele Einzelheiten in der unübersehbar großen Literatur zum Problem der Impotenz.

in dieser Eigenart nicht von subjektiven Intentionen umgestaltet werden kann. Die Eheleute können nicht verzichten auf den Austausch der ehelichen Rechte, welche aber die physische Fähigkeit zum ehelichen Verkehr voraussetzen[32]. Es mag einen Vertrag geben zum Zusammenleben von Mann und Frau wie Bruder und Schwester, ohne *traditio mutuae potestatis ad copulam*, aber das ist keine Ehe mehr[33].

Wie Sanchez die innere Beziehung zwischen geschlechtlicher Potenz und wesensnotwendigem Hauptziel der Ehe sieht, wird noch deutlicher bei der Erklärung der Eheunfähigkeit der Eunuchen und der Abgrenzung von Impotenz gegenüber Sterilität.

Seit der berühmten Konstitution Sixtus' V. „Cum frequenter" (22. Juni 1587), worin in Beantwortung einer Anfrage des Nuntius in Spanien die Nullität der Kastratenehen erklärt wurde, waren beim Erscheinen von Sanchez' Werk noch keine zwanzig Jahre vergangen[34]. Dem päpstlichen Entscheid muß eine ziemlich heftige Kontroverse der Kanonisten und Theologen vorausgegangen sein[35]. Obwohl nun diese den Spruch der höchsten kirchlichen

[32] *Caeterum tamquam verissima sententia est sustinenda, nil referre, sive sciatur, sive ignoretur a contrahentibus impotentia coeundi perpetua; et ita in utroque eventu matrimonium esse irritum. Ducor quod ea coniunctio repugnet mutuae corporum traditioni ad usum coniugalem, in quo essentia matrimonii consistit. Cum enim usus is sit impossibilis, non potest dari obligatio ad illum. At ubi contractus essentia non potest reperiri, nequeunt contrahentes cedentes iure suo efficere, ut is contractus valeat.* L7 d97 n2. Ferner: *...negatur ideo dirimi matrimonium, quod impotentia virtualiter auferat consensum, sed quia repugnet essentiae matrimonii, et ideo consensus coniugum cedentium iure suo nil confert.* Ebd. n3. — *Quia si natura matrimonii petit seminandi intra vas potentiam, ut sic possit tradi potestas corporum ad actum coniugalem, non video qualiter voluntas coniugum efficere valeat, ut absque ea potentia consistere possit matrimonium.* L7 d92 n12.

[33] Über den Vertrag *ad solam vitae societatem, permanendumque simul tamquam fratres* vgl. L7 d92 n4ff. Über die aus einem solchen Vertrag entstehenden Verpflichtungen ebd. n11ff. Beurteilung derartiger Verträge: *periculosissimam esse huiusmodi confoederationem.* Ebd. n6.

[34] Zur Konstitution Sixtus' V. vgl. die unter Anm. 31 genannten Werke. Dazu besonders G. Arend, De genuina ratione impedimenti impotentiae: Eph. Theol. Lov. 9 (1932) 36—46. Vgl. die ganze Kontroverse über die Impotenz zwischen G. Arend und P. Arendt S. J. a. a. O., 28—69; 432—441; 442—450; J. Mayer, Gesetzliche Unfruchtbarmachung Geisteskranker. Freiburg i. Br. 1927. S. 403ff; A. Vermeersch S. J., De Castitate et de vitiis contrariis, Rom 1919, bes. S. 59—61. Die Frage geht nur um die Eunuchen *qui sana et integra virilia habent, at utroque testiculo carent.*

[35] Joannes Gutierrez sagt in seinen Canonicae Quaestiones tam ad sponsalia de futuro, quam Matrimonia ...pertinentes, Venedig 1618, cap. 112 n. 11: *...si autem (eunuchi) utroque testiculo carent Jure Communi attento magna controversia erat inter DD utriusque Scholae, an possint valide matrimonium contrahere, necne? hodie tamen attento Motu proprio Sixti V in hoc lato procul dubio matrimonium contrahere prohibentur et inhabiles ad hoc sunt declarati, ut late deduximus lib I Canon. quaestionum cap 16 n 8 et ult. in sec. editione et nobiscum latissime Sanchez ubi supra...* — Gutierrez hatte in der 1. Auflage seines Werkes noch die entgegengesetzte Meinung gehalten. Die gleiche Ansicht verteidigte z. B. auch Michael de Palacios, Professor in Salamanca, in seinem Tomus II. Disputationum Theologicarum in 4um lib. Sent., Salamanca 1579. — Merkwürdig ist die Tatsache, daß der Florentiner Kanonikus und Theologe

Autorität als allgemein verbindlich und definitiv betrachteten, blieb doch eine gewisse Unsicherheit hinsichtlich der inneren Begründung der Eheunfähigkeit der Eunuchen. Man erklärte sie aus dem Fehlen der *potentia verum semen intra vas foemineum emittendi*. Die Bulle selbst hatte zu dieser Auffassung insofern Anlaß gegeben, als sie den bis dahin in Recht und Moral nicht gebräuchlichen Terminus *verum semen* in die exponierende Wiederholung der Anfrage aufgenommen hatte. Ob und in welchem Sinn das Dokument damit wirklich ein neues Kriterium für die Impotenz geben wollte, ist also nicht ohne weiteres klar. Die Interpretation bleibt bis heute umstritten[36]. Nach Sanchez wollte Sixtus V. mit seinem Motu proprio keine Neuerung einführen,

Cosmus Philiarcus noch in seinem 1589 Sixtus V. gewidmeten „De Officio sacerdotis" die Ehefähigkeit von Eunuchen verteidigt, gegen die *communior Theologorum, Canonistarum et Summistarum sententia*. Er beruft sich mit andern Autoren besonders auf die Glosse zu c. XXV, C. XXXII, q. 7 „Secti". Vgl. a. a. O. Tom. I, p. 2 lib. 2 c. 10.

Besonders energisch vertritt diese These als der Tradition entsprechend Michael Medina O. F. M. in dem viel beachteten aber auch kritisierten Werk De Sacrorum Hominum Continentia, Venedig 1569. — Vgl. lib. 5 cap. 74, S. 495: *Demum nescio qua tandem ratione isti, communem sententiam, quae docet absque seminatione, si alias ad coitum sint apti, quod in illis spadonibus qui testiculis dumtaxat orbati sunt, et illis quos diximus, Bagoi, et Persis appellari, qui etiam opulentis foeminis erant ad explendam absque conceptu venerem delitiosi, accidere videmus, fieri verum matrimonium, intollerabilem appellare audeant. Cum id matrimonium suum finem non quemcunque, sed qui a Paulo tanquam Christiano coniugio, ut ex multis sanctis Patribus lb. 3 annotavimus, proprius praescribitur, vitationem scilicet fornicationis, et mutuum obsequium.* — Ferner lib. 5 cap. 77, S. 498: *Credimus ea matrimonia, in quibus potest esse coitus, et in quibus coniugum sexus misceri possunt, ut eorum spadonum quos Thlibias ob attritos testes appellari diximus, verissima esse coniugia, cum finem Christiani matrimonii sortiantur, vitationem scilicet fornicationis, ob quam causam Evangelico statu ducendam esse uxorem Paulus et veteres Theologi, ut superius vidimus, docuerunt, contrariamque opinionem periculosam credimus. Dicimus deinde non esse necessariam seminationem actualem aut potentialem, sed sequendo opinionem Gratiani, duntaxat quencumque coitum, sequendo vero communem sententiam, nullum.* — Dem entspricht seine Sentenz über die eigentliche Impotenz: *De frigidis et spadonibus sive Castratis credimus, non consentientibus uxoribus nullum conflari matrimonium, consentientibus, iuxta communem sententiam esse verissmum coniugium, cum sit coniunctio maris et foeminae individuam vitae consuetudinem retinens. In qua definitione neque actualis, neque potentialis coitus aut seminatio, secundum hanc communem opinionem clauditur.* Ebd. — Näheres über das bewegte Leben dieses temperamentvollen Franziskaners und die Bedeutung des genannten Werkes im Kirchenlexicon VIII (1893), 1166—1167.

[36] A. Knecht, Handbuch d. Eherechts, S. 357, meint: „Die Kanonistik griff gierig nach dem dargebotenen entscheidenden Merkmal zur Bildung eines neuen festen Begriffs der körperlichen Unvermögens". — G. Arend macht dagegen darauf aufmerksam, daß im eigentlichen Reskript der Ausdruck *semen verum* nicht figuriert (a. a. O., S. 37. 40). — Mit Vermeersch erklärt Arend, daß die Bulle in keiner Weise ein neues Kriterium zur Bestimmung der Impotenz geben wolle, sondern die Impotenz der Eunuchen auf die *frigiditas* der Dekretalien Lib. IV tit. 15 c. 4 zurückführe. Der Irrtum der meisten Interpreten des Dokuments besteht nach ihm darin: *Ratiocinia vero adversariorum defecerunt in eo, quia id quod in epistula Sixtina statutum est ut indicium impotentiae in eunuchis (defectum scl. veri seminis) reputabant indicium impotentiae simpliciter, immo formale eius constitutivum. Quod peccatum certe non erat minus contra logicam, in qua „latius terminos quam praemissae conclusio non vult", quam contra spiritum epistulae „Cum frequenter"*. A. a. O., S. 446.

sondern einzig das Naturrecht erklären und zwar im Sinn de Tradition. Es gibt also keinerlei Grenzfälle von Eheunfähigkei wegen eunuchoider Impotenz, welche durch das päpstliche Doku ment im Sinne eines positiven Gesetzes, nicht aber naturrecht lich bestimmt wären[36a].

Bei der immer wieder auflebenden Diskussion um die genau Begriffsbestimmung der Impotenz berufen sich die Vertreter de entgegengesetzten Auffassungen bald mehr auf den Wortlau bald mehr auf den angeblich historisch bedingten Sinn des genann ten päpstlichen Dokumentes. Dasselbe widerfährt nun aber auch den Darlegungen unseres Autors[37], welchen alle als Gewährsmann für sich in Anspruch nehmen möchten. Ein Zeichen, daß sein Sentenz nicht so eindeutig ist. Die Frage, um welche es haupt sächlich geht, ist folgende: Versteht Sanchez die Eheunfähigkei der Eunuchen wegen des Fehlens des *verum semen* letztlich al eine radikale, biologische *impotentia generandi*? Dies würde be deuten, daß die Ehefähigkeit eine Art präsumtive Möglich keit der Zeugung in sich schließt, wozu als biologisch absolu notwendiges Element das *verum semen* von seiten des Mannes er forderlich ist[38].

[36a] Diese Auffassung vertritt z. B. Henricus Henriquez S. J. (1536—1608 Lehrer von Gregor von Valencia und Suarez. Sanchez weist sie entschiede zurück: *Non tamen approbo quod tradit Enriquez lib. 12 de matrim. c. 8 n. 1 i coment. lit. R. nempe si daretur aliquis Eunuchus verum semen emittens, eum no esse iure naturae inhabilem ad matrimonium, sed motu proprio Sixti V. esse matr monii incapacem. Sed hoc non approbo: quod Sixtus V. in eo motu proprio n novum statuerit, sed solum ius antiquum et naturale declararit, ut constat ex illi verbis „Auctoritate nostra declares". Quare mens Pontificis fuit declarare attent omni iure matrim. Eunuchorum esse irritum, ac eos semper fuisse matrimoni incapaces: utpote verum semen emittere non possunt. At admissa hypothesi impo sibili ut daretur quispiam rarus Eunuchus veri seminis emittendi compos, is no excluderetur iure antiquo a matrimonio, ac subinde nec eo motu porprio, qui n denuo statuit, sed solum ius antiquum declarat. Quare Auctores n. 15 relati verum dixere, asserentes Eunuchos, qui seminare possunt, esse aptos ad matrimonium si quod supponunt, esset verum. At cum id sit impossibile, iure optimo Sixtus I in universum matrimonia Eunuchorum utroque testiculo carentium irrita es declaravit.* L7 d92 n18.

[37] Sanchez behandelt die Eheunfähigkeit der Eunuchen in L7 d92 n14—1

[38] In diesem Sinn verstehen die Impotenz mit J. Antonelli, Medicin Pastoralis, Rom (in der 5. Aufl. Bd. III, S. 537) z. B. P. Arendt S. J., a. a O., S. 435, vgl. Anm. 35; P. Matthaeus Conte a Coronata O. M. Cap., In stitutiones Juris Canonici III, Turin-Rom 1948. Dieser Autor beruft sich für die Definition der Impotenz als *absoluta et necessaria inhabilitas ad prole obtinendam, ob carentiam organorum generationis essentialium vel ob eorum atr phiam vel ob quemcumque alium defectum, qui reddit copulam vel impossibile vel ex natura sua necessario infecundam* (S. 382) auf die Doktrin der alten Theo logen und Kanonisten die von den Nupturienten forderten *ut habiles esse seu ut corpus haberent aptum ad prolis generationem ad quam primario tendit ipsum matrimonium.* Mit Verweis auf Sanchez, De Matr. L7 d104 n4, sagt er: *Potentia generandi necessariam ad matrimonii valorem . . . cum communi doctrina expres declarat Sanchez.* Demgegenüber steht die These, daß der Impotenzbegriff de alten Theologen und Kanonisten ganz absehe von einer *facultas generandi* i biologischen Sinn. So G. Arend a. a. O., S. 44: *Essentia autem impotentiae veteribus est in incapacitate ad copulam praecisione facta a facultate generandi Copula autem non intelligitur qualiscumque copula sexualis, sed talis tantum quae saltem causae incontinentiae est utilis, in qua scil. locum habet profusio liquor*

Die entschiedene Erklärung des Autors, Sterilität als solche bilde nie ein Ehehindernis, scheint zum vornherein eine solche Deutung auszuschließen. Auch seine Ausführungen über die *vera copula* und die *consummatio matrimonii* weisen zunächst in eine andere Richtung. Als *vera copula* ist jene zu betrachten, durch welche die Eheleute *una caro* werden. Aber was für eine konkrete Realität ist mit diesem bildhaften, in der Tradition viel gebrauchten Ausdruck gemeint? Nach Sanchez ist er ganz naturalistisch zu deuten als eben die *seminatio viri in vas debitum*[39]. Eine bloß äußere *commixtio carnis*, also irgendeine Art Copula, kann nicht genügen; denn eine solche ist schließlich schon in einem sodomitischen Verkehr gegeben[40]. Am vollkommensten wäre das *duo in carne una* verwirklicht in der *commixtio seminis* durch beiderseitige *seminatio*[41]. In dieser Sicht bedeutet also die *emissio veri seminis*

sedativa et relaxativa orgasmi. Quia hoc in eunucho non verificatur est impotens. — Die Einführung des Begriffs der *copula per se apta ad generationem* zur Bestimmung der Impotenz ist darum als verfehlt zu betrachten. Vgl. D. Prümmer O. P., De genuina notione impedimenti impotentiae: Jus pontif. 9 (1929) 214–218. In diesem Sinn auch: Luigi Cornaggia Medici, L'impotenza a generare...: Dir. Eccles. 43 (1932) 217–288, bes. 240–244; Camillo Viglino, Ultime sentenze della S. R. Rota sull' impotenza al matrimonio: Dir. Eccles. 37 (1926) 163–173; ders., In che consiste l'Una Caro, oggetto del matrimonio?: Dir. Eccles. 38 (1927) 378–395. Mit. G. Arend glauben die beiden Autoren auch Sanchez in ihrem Sinn deuten zu können.

[39] *...copula carnalis, per quam consummatur matrimonium, est ea, per quam coniuges efficiuntur una caro, ut constat, tum ex significatione, — significat enim matrimonii consummatio, per eam carnis unitatem, mysterium incarnationis, per quod Christus per unitatem carnis est Ecclesiae coniunctus —, tum etiam quia Alexander tertius, cap. 2. convers. coniugato, ubi dixit posse coniugem ante copulam ad religionem transire, subdit rationem his verbis, „quia cum non fuissent una caro simul effecti". Et ita aperte sentit talem debere esse copulam, per quam una caro efficiantur; sed dum semen non recipitur intra claustrum foeminae, non efficiuntur una caro, ut clare colligitur ex cap. lex, quod est Benedicti Papae, 27. q. 2 ibi, „propinquitas enim sanguinis", iunctis verbis praecedentibus, dixerat enim non aliter fieri unam carnem, quam si carnali copula sibi cohaereant; et subdit haec: „neque osculum parit propinquitatem, quod nullam facit sanguinis commixtionem"; et ita quod prius vocaverat carnalem commixtionem, modo vocat sanguinis, id est seminis commixtionem. Et non effici unam carnem, nisi vir intra vas seminet, ultra Doctores allegandos docent.* L2 d21 n5. — Ebenso: *At non reputatur copula coniugalis deficienti semine. Coitus enim solum est via ad actum coniugalem perficiendum. Secundo, quia ad matrimonii valorem desideratur copula, per quam coniuges una caro efficiantur, ut constat ex cap. laudabilem, de frig. et malefic. ibi: „Uterque iure iurando dicat, quod numquam per carnis copulam una caro effecti fuissent: et tunc videtur quod mulier possit ad secundas nuptias convolare". Quod idem habetur ex Epist. D. Greg. relata c. 2. 33. quaest. 1. At non fiunt coniuges una caro absque seminatione intra vas.* L7 d92 n7.

[40] *...quia copula requiritur ad consummationem apta ad generationem, alias copula Sodomitica consummaret matrimonium, quod absurdissimum est: ex penetratione autem absque seminis effusione non potest sequi generatio.* L2 d21 n5.

[41] Als *semen femineum* betrachtet Sanchez mit den Autoren seiner Zeit den beim Orgasmus ausgeschiedenen *humor vulvovaginalis*. Nach Hippokrates und Galenus ist die *seminatio mulieris* notwendige Voraussetzung für die Zeugung, nach Aristoteles nicht. Obwohl die zweite Ansicht nach Sanchez als *sententia communior et probabilior* gilt, scheint ihm auch die erste *satis probabilis*. Daraus folgt als *sententia probabilis*, daß nur durch beiderseitige *seminatio* die Ehe vollzogen wird: *Quare concludo esse probabile non consummari matrimonium, nisi etiam foemina seminet. Probatur ...Item quia est probabile, per solam utrius-*

einfach die notwendige Voraussetzung zur Verwirklichung der ehelichen Vereinigung als solcher. Die Inseminatio ist das reale biologische Zeichen ihrer Vollendung. So wird zwar *de facto* auch die präsumtive Möglichkeit der Zeugung geschaffen, aber diese Beziehung zur Zeugung ist kein formales Konstitutivum der *vera copula*. Umgekehrt bedeutet das Fehlen des *verum semen* nicht nur eine Unmöglichkeit der Zeugung, sondern auch sonst eine Verstümmelung der menschlichen Vereinigung als solcher. Worin diese besteht, müßte sich aus einer genaueren Untersuchung nicht nur der biologischen, sondern der gesamtmenschlichen Eigenart des Geschlechtsaktes ergeben. Tatsächlich scheint Sanchez in einer Beschreibung der Funktion der Testikel auf eine mangelnde *calefactio* beim Geschlechtsverkehr der Eunuchen hinzuweisen[42]. Die eunuchoide Impotenz wäre demnach als eine Art

que seminis commixtionem fieri coniuges unam carnem: Ut ex D. Thoma D. Bonaven., Viguerio statim dicam... Pro hac sententia videtur aperte D. Thom. 4. d. 41 q. 1 art. 1 quaestiuncula 4 ad 2, ubi haec dicit: „vir et mulier efficiuntur una caro per commixtionem seminum, unde quantumcumque aliquis claustr pudoris frangat, nisi commixtio seminum sequatur, non contrahitur affinitas" L2 d21 n11.

Die biologische Ansicht von der Notwendigkeit der *seminatio muliebris* versuchte man sogar einzubauen in die Spekulation über die Menschwerdung. Vgl. ebd.: *...quod adeo probabile est, ut Suarez 3. p. q. 32 art. 1 disp. 10 sectione 1 fol. 182, fateatur cum aliis esse probabile adfuisse semen in Virgine absque omni prorsus inordinatione, ut ministraret conceptioni Christi materiam, ut sic esset vera et naturalis mater Dei; quod idem defendit Pero Mato in appendice ad tractatum de semine... et probat absque omni inordinatione et concupiscentia posse decidi semen.*

Näheres über die Geschichte der Theorien betreff *seminatio foeminae* bei I. Antonelli, Medicina pastoralis (1906) II, S. 15—52 und (abhängig von Antonelli) A. Niedermeyer, Pastoralmedizin, II, S. 304; 311—315. — Antonelli hält es für die weitere Entwicklung des Eherechts und des Impotenzbegriffes von großer Bedeutung, daß Sanchez die Meinung des Aristoteles gegenüber derjenigen von Hippokrates und Galenus als *probabilior* betrachtete. Die meisten Autoren seien Sanchez, der als erster sehr ausführlich über die Frage gehandelt habe, gefolgt. Antonelli meint, sie hätten sich dabei vor allem von dem größeren Ansehen des Aristoteles bestimmen lassen. Demgegenüber muß hervorgehoben werden, daß Sanchez bei der Frage, ob die männlichen Testikel für die *generatio* notwendig seien, die negative Ansicht des Aristoteles ohne Bedenken fallen läßt und der Lehre des Galenus als der *sanior* folgt: *At testimonium Aristotelis dic, eius doctrinam in hoc non esse amplectendam: nam ex doctrina Galeni et saniori constat testiculos esse necessarios ad generationem.* L7 d92 n17. — Bloßer Autoritätsglaube dürfte also bei dieser Stellungnahme kaum entscheidend gewesen sein.

[42] *At eunuchi quamvis membrum erigant, atque quandam aquosam materiam emittant, ea tamen non est verum semen, nec eiusdem rationis cum vero semine, nec agitatio fit in principalibus membris, deficientibus testiculis, qui sunt tamquam folles omnia membra commoventes. Nam cor, iecur et cerebrum, quae sunt tres nostri corporis praecipuae partes, transmittunt suos spiritus ad testes, qui virtutem habent hos spiritus retinendi, ex quibus totum corpus calefit. At si testes deficiant, spiritus non retinentur, sed evanescunt illuc transmissi, nec calor per totum corpus reflectitur: unde frigidiores fiunt et inepti ad verum semen emittendum.* L7 d92 n17.

Diese Beschreibung entspricht ganz den Vorstellungen der alten „Erzeugungsbiologie", die im Geschlechtsakt des Mannes den eigentlich lebenweckenden Vorgang und nicht nur die Übertragung lebender Samenzellen sah. Die Testikel gelten als unentbehrlich für den Zeugungsakt als solchen. — Vgl. A. Mitterer,

frigide Impotenz im Sinn der alten Canones zu betrachten und zu beurteilen. Die Eunuchen können nicht zu jener vollen Befriedigung kommen, die den ehelichen Verkehr tatsächlich zum *remedium concupiscentiae* macht.

So annehmbar uns diese Interpretation für das Dokument Sixtus' V. selber erscheint[43], in den Texten unseres Autors finden wir sie zu wenig begründet[44]. Verschiedene Stellen sprechen vielmehr für die andere Auffassung, wonach der entscheidende Gesichtspunkt in dieser Frage die biologische Ermöglichung der Zeugung wäre. Im besondern sind es drei Momente, die uns dies nahelegen.

Bei der näheren Untersuchung, was zur *consummatio matrimonii* notwendig gehöre, betont der Autor ausdrücklich, daß dafür nur die *receptio seminis* — geschähe diese auch bloß durch die Intervention eines Dämons — nicht aber die äußerlich vollständige Copula entscheidend sei. Diese *receptio seminis* genügt, weil sie für die *generatio* ausreicht[45]. Gerade das spezifisch menschliche Moment der ehelichen Vereinigung wird also zurückgestellt gegenüber der rein biologischen Voraussetzung der Zeugung.

Die weitere Frage, ob zur *consummatio matrimonii* die beiderseitige *seminatio* erforderlich sei, wagt Sanchez nicht zu entscheiden. Das letzte Wort haben nach ihm in dieser Frage Natur-

Elternschaft und Gattenschaft nach dem Weltbild des hl. Thomas v. Aquin und dem der Gegenwart, Wien 1949; C. Viglino, Ultime sentenze...: Dir. Eccles. 37 (1926) 169.

[43] Vgl. den ausdrücklichen Verweis auf die Canones im Text: *secundum canonicas sanctiones et naturae rationem qui frigidae naturae sunt et impotentes, iidem minime apti ad contrahenda matrimonia reputantur...* Dazu die Begründung: *quia ex spadonum et eunuchorum coniugiis nulla utilitas provenit, sed potius tentationum illecebrae et incentivae libidinis oriuntur...* — Damit soll offenbar die Unwirksamkeit als *remedium concupiscentiae* festgestellt werden.

[44] Die Hauptschwierigkeit konzentriert sich nach Arend in der Frage nach der *ratio veri seminis bei* den Greisen. Deren *semen* ist notorisch unfruchtbar, also *per se ineptum ad generationem*. Sollte nun der entscheidende Grund für die *inhabilitas eunuchorum* die *incapacitas generandi* sein, dann müßten folgerichtig auch die Greise eheunfähig erklärt werden. Der Autor zwingt Sanchez vor folgendes Dilemma: *Ergo logice Sanchez vel sustinet rationem datam pro inhabilitate eunuchorum — et tunc non videmus cur senes, in quibus est eadem ratio, maneant habiles; nam copula senum est per se inepta generationi; vel relinquit hanc rationem — et tunc est nobiscum.* Auf Grund der Erklärung der Ehefähigkeit der Greise (L7 d92 n19): *...et si senes destituantur propinqua et expedita generandi facultate: est enim in eis veluti suspensum exercitium potentiae generandi, possunt tamen habere perfectum actum coniugalem vereque intra vas seminare*, glaubt Arend schließen zu können, daß Sanchez im Grunde doch keine formale Beziehung zur *generatio* in die Bestimmung der Ehefähigkeit einschließen möchte. Vgl. a. a. O., S. 49–50.

[45] *Similiter conveniunt consummari, quacumque arte semen recipiatur intra vas naturale, absque illius penetratione, quia ea copula sufficiens est generationi, per eamque sponsi una caro efficiuntur ... Et hoc verum est, quamvis daemonis ministerio semen viri in vase debito recipiatur...* L2 d21 n2. — Und ebd. n5: *quia absque corporum coniunctione, virili semine recepto intra vas, consummatur matrimonium, iuxta omnes ut dixi nu. 2, ergo tota consummationis ratio est seminis receptio, et carnium commixtio est omnino impertinens.* — Vgl. L7 d64 n8; n15.

philosophie und Medizin, welche darüber urteilen sollen, wann eine *copula per se apta ad generationem* verwirklicht ist. Daß dazu wenigstens ein *verum semen* von seiten des Mannes gehört, was den Eunuchen fehlt, darüber sind sich die verschiedenen Richtungen bis auf einige zu vernachlässigende Ausnahmen einig[46]. Dem ist nicht so hinsichtlich des *semen foemineum*, welches die einen als für die Zeugung notwendig erachten, die andern nicht. Sanchez macht die Entscheidung, ob eine der *seminatio* unfähige Frau als impotent zu betrachten sei und ob eine Ehe durch eine Copula ohne weibliche *seminatio* als vollzogen zu gelten habe, direkt vom wissenschaftlichen Wert der zugrunde liegenden biologischen Theorien abhängig. Da beide ihre Wahrscheinlichkeit haben und die Frage unentschieden bleibt, erkennt er auch beiden daraus folgenden Lösungen ihre Probabilität zu[47].

Bezeichnend scheint uns schließlich, daß Sanchez in keiner Weise versucht von der Unmöglichkeit eines wahren *remedium concupiscentiae* her ein Argument gegen die Ehefähigkeit der Eunuchen zu konstruieren. Gegen den Einwand, in einer Eunuchenehe könnte wenigstens dieser *finis secundarius* erreicht werden, führt er als Unterscheidungsmerkmal gegen die gewöhnliche Sterilität wiederum nur eine formale Beziehung zur Zeugung ein: Nicht in jeder beliebigen Copula, sondern nur in der *copula apta generationi* darf das *remedium concupiscentiae* als zweites Eheziel gesucht werden[48].

Auf Grund dieser Ansichten unseres Autors kommen wir zum Schluß, daß er den naturrechtlich-kanonischen Impotenzbegriff entscheidend nach biologischen Gesichtspunkten bestimmen möchte. Er begründet die Eheunfähigkeit nicht mit der Unmöglichkeit einer vollwertigen menschlichen Copula (mit *profusio*

[46] *Supponunt enim exigi, ut vir seminet, et solum in dubium vertunt, an requiratur etiam foeminam seminare.* L2 d21 n5; vgl. ebd. n10—11.

[47] Zur Frage ob die Unfähigkeit zur *seminatio* bei der Frau Eheunfähigkeit bedeute: *Valeret tamen matrimonium, si vir seminare posset intra vas, ac femina capax esset seminis virilis recipiendi, quamvis ea impotens esset ad seminandum. Quippe foemineum semen non est praecise ad generationem necessarium, quamvis valde conferat. Et ita docent Navarrus... — Non tamen est hoc adeo certum, quia innititur principio philosophico, semen femineum non esse necessarium ad generationem: cuius oppositum est probabile. Quare sentientes esse necessarium, dicent quoque eam feminam esse matrimonii incapacem, sicut est vir, qui semen nequit emittere.* L7 d92 n9.

Vgl. die Ausführungen zur Frage der *consummatio matrimonii*: *...Doctores asseverantes non exigi semen foemineum ad consummationem, ea ratione ducuntur, quod id semen ad generationem neccessarium non sit; Doctores autem contrarium opinantes, opposito innituntur fundamento, ut dicemus n. 11. Quare omnes illi sentiunt eam solam copulam consummare, quae ad generandum sufficit, qualis sola est, ubi semen intra vas naturale recipitur.* L2 d21 n5. Vgl. ebd. n10—11 und L7 d64 n20—21.

[48] Auf das Argument für die Ehefähigkeit der Eunuchen: *quod hi satisfacere valeant concupiscentiae mulieris* (L7 d92 n15), antwortet Sanchez nur (ebd. n17): *Nam ad primum respondetur, Eunuchos non satisfacere feminae per veram copulam suapte natura aptam ad generationem. Nec finis matrimonii est remedium concupiscentiae habitum per copulam quamcumque, sed per copulam aptam generationi.*

liquoris sedativa et relaxativa orgasmi), sondern mit der mangelnden Hinordnung einer solchen Ehe auf den *finis primarius*, die Zeugung. Er versteht die eunuchoide Impotenz nach dem damaligen Stand der Wissenschaft als eine radikale biologisch-organisch bedingte *impotentia generandi*. Der spezifisch menschliche Aspekt und der *finis secundarius* der *vera copula* kommt in seiner Argumentation nicht zur Geltung.

Die Schwierigkeit, eine so definierte Impotenz gegen die gewöhnliche Sterilität abzugrenzen, liegt auf der Hand. Die Verwirklichung des *finis primarius* ist beim *semen ineptum* eines Greises ebenso unmöglich wie beim Fehlen des *verum semen* überhaupt. Und doch läßt die kirchliche Tradition keinen Zweifel an der Gültigkeit der Ehe auch bei notorischer Sterilität aufkommen[49]. Sanchez sucht die Schwierigkeit zu lösen mit der seither immer wiederholten Distinktion einer Zeugungsunfähigkeit *per se* und *per accidens*. Greise haben zwar nicht ein zur Zeugung genügendes, aber doch ein *verum semen* und zeugen nur *per accidens* nicht[50]. Mit dieser Unterscheidung möchte der Autor offenbar die Sterilität als eine bloß funktionelle Zeugungsunfähigkeit der radikalen, organischen Zeugungsunfähigkeit der Eunuchen gegenüber stellen. Den Sinn dieser Distinktion erklärt er jedoch nicht näher. Wohl bezeichnet er den Geschlechtsakt des Greises als eine *copula perfecta*[51]. Aber die letzte Begründung, das Kriterium dafür ist nach den obigen Darlegungen immer nur die biologisch gesehene *aptitudo ad generationem*. Damit ist die Frage nach dem Wesensunterschied zwischen der Copula des Greises mit dem notorisch unfruchtbaren *semen* und derjenigen des Eunuchen nur aufs neue gestellt.

Die Diskussion um einen andern Grenzfall zwischen Impotenz und Sterilität zeigt, daß Sanchez die Impotenz doch wiederum nicht gleichsetzen möchte mit der offensichtlichen, organisch bedingten Unmöglichkeit, den *finis primarius* der Ehe zu verwirklichen. Es handelt sich um den Fall einer Frau, die durch eine allfällige Geburt wegen Beckenenge in sichere Lebensgefahr kommen muß. Manche Theologen sprachen hier von Impotenz und betrachteten eine Ehe unter solchen Umständen als ungültig. Da das natürliche Ziel des Geschlechtsverkehrs mit sicherer Lebensgefahr verbunden war, konnte dieser nicht Gegenstand eines gültigen Vertrages werden. Sanchez nennt unter den Vertretern dieser Ansicht den *doctissimus Victoria*[52]. Unser Autor hält es aber für viel wahrscheinlicher, daß eine solche Ehe gültig wäre. Immerhin könnte sie nicht ohne Schuld eingegangen werden. Er begründet dies mit dem Wesen des Ehevertrages, welcher nur zur *copula*

[49] L7 d92 n19–20; 26.

[50] *...quamvis senes destituti sint semine sufficienti ad generationem, at verum semen eiusdemque rationis cum semine foecundo emittunt, ac per accidens non generant.* L7 d92 n17; vgl. ebd. n19.

[51] L7 d92 n19 (Text in Anm. 44).

[52] L7 d92 n27.

perfecta, nicht aber zur effektiven Fortpflanzung verpflichtet[53]. Die Unmöglichkeit zu gebären ist dem Wesen der Ehe sekundär und kann diese nicht ungültig machen. Die Verpflichtung zur *copula* kann im vorliegenden Fall wenigstens gültig, wenn auch nicht erlaubterweise übernommen werden. Die Lebensgefahr dauert überdies bloß bis zum Eintritt der Sterilität und so läge höchstens eine zeitweilige, nicht aber eine dauernde Impotenz vor[54]. So ist es am Ende die sichere Aussicht auf Sterilität, welche unter diesen Umständen die Ehe noch möglich macht.

Während Sanchez bei der Beurteilung der eunuchoiden Impotenz dem *remedium concupiscentiae* sozusagen keine Beachtung schenkt, argumentiert er bei der Abgrenzung von gewöhnlicher *impotentia coeundi* und Sterilität ausschließlich von dort her. Bei Sterilität kann wenigstens dieser *finis secundarius* verwirklicht werden, bei Impotenz sind *finis primarius* und *finis secundarius* unmöglich[55]. Impotenz und Sterilität wären nur gleichzustellen, wenn die Ehe bloß das Fortpflanzungsziel hätte[56]. Diese Beweisführung erfolgt freilich aus der selbstverständlichen Voraussetzung, daß Impotenz *eo ipso* die Fortpflanzung ausschließt. Wie aber, wenn die Insemination durch einen künstlichen Eingriff erreicht werden kann? Sanchez denkt tatsächlich an diesen Fall und bemerkt, daß er ihn noch nirgends behandelt gefunden habe[57].

[53] *Ducor, quod matrimonii contractus essentialiter consistat in mutua obligatione ad copulam perfectam suapte natura aptam ad prolis generationem; nec refert, si accidentaliter nequeat sequi proles, ut in sterilibus constat. At hic reperitur obligatio et traditio potestatis corporum ad copulam perfectam. Erit ergo matrimonium. Et confirmatur, quia esto id matrimonium absque culpa iniri non posset, minime inde colligitur id fore irritum. Quia satis est copulam suapte natura licitam esse, quamvis ex aliquo accidenti reddatur illicita.* Ebd. n28.

[54] *...illa periculosi partus circumstantia non est perpetua. Nenectutis enim tempore, quando mulier iam sterilis erit, cessabit ... Tandem quia impotentia pariendi absque vitae periculo, tanquam quid posterius ipsa matrimonii essentia, illud vitiare nequit.* Ebd. — Dazu die ausführliche Argumentation: *Ad primum dic, id periculum esse temporale, ut n 28 explicui. Adde esse remotum, non enim sequitur ex ipso actu coniugali, in cuius obligatione essentia matrimonii consistit; nec id periculum subeundum est, ut actus coniugalis sit possibilis... sed sequitur id periculum ex partu, qui incertus est ac posterior quam matrimonii essentia. Ad secundum neganda est consequentia. Quamvis enim matrimonium sit propter prolem, at de essentia eius non est obligatio ad prolem, sed ad actum coniugalem, unde quamdiu hic possibilis est, nullo vitae periculo praemisso, ut coniuges apti reddantur ad illum, valet matrimonium. Ad tertium dic, esto illicitus esset tunc actus coniugalis, ...non inde sequi matrimonium fore irritum. Quia ut matrimonium valeat, satis est actum coniugalem ex se esse licitum, quamvis ex aliquo accidenti illicitus reddatur. Adde temporaliter fore illicitum, nempe tempore iuventutis, in quo subest concipiendi spes.* Ebd. n30.

[55] *Nam quando est impotentia ad copulam, neuter matrimonii finis reperiri potest. At quando est sola sterilitas, salvatur finis secundarius.* L7 d92 n26.

[56] *Ad secundum dic, illam maximam esse veram, ubi est finis unicus; secus ubi est duplex et alter saltem reperitur, ut in sterilium matrimonio evenit.* Ebd.

[57] *Quod si revera femina ita arcta sit, aut vir ita debilis aut calidus, ut non possit cum femina hac coire, ut semen intra vas emittat, sed foras fundat: in quo casu quando hoc iudicatur perpetuum et immedicabile impedimentum, diximus..., matrimonium esse nullum, mihi persuadeo (quamvis in nullo authore invenerim) adhuc esse vere irritum, ac proinde non consummari, licet arte aliqua absque viri penetratione sit receptum semen intra vas, aut per matricis attractionem.* L7 d99 n37.

Seiner Ansicht nach würde trotzdem das Hindernis der Impotenz nicht aufgehoben. Als entscheidenden Grund dafür nennt Sanchez jedoch bezeichnenderweise nicht etwa das Fehlen einer *vera copula*, welche zur Verwirklichung des *una caro* oder als *remedium concupiscentiae* notwendig wäre. Der rein biologische Tatbestand, wodurch er diese Begriffe bestimmt hat, liegt ja vor. Es ist vielmehr der rein zufällige Charakter einer solchen Insemination, den er als ungenügend zur Gültigkeit einer Ehe erachtet. Würde man auf Grund solcher Zufallserfolge und Möglichkeiten die Impotenz als aufgehoben betrachten, dann bestände dieses Ehehindernis überhaupt nicht mehr[58]. Sanchez gibt sich also in diesem Fall doch nicht zufrieden mit dem rein biologischen Effekt der *receptio seminis* und setzt sich damit in Widerspruch zu seinen Ausführungen über die *consummatio matrimonii*[59]. Er entwickelt aber auch hier kein Argument, das einen *modus naturalis* oder *humanus* der *inseminatio* erfordern würde. Die Frage, ob eine sichere, biologisch erfolgreiche Technik das traditionelle Ehehindernis der Impotenz eliminieren könnte, faßt er nicht ins Auge.

Die ganze Auseinandersetzung um die Impotenz als Ehehindernis zeigt, wie Sanchez seine Auffassung von der wesenhaften Ausrichtung der Ehe auf Geschlechtsgemeinschaft und Zeugung folgerichtig durchzuführen versucht. Eine eindeutige Bestimmung und befriedigende Begründung der notwendigen Voraussetzungen für die volle Geschlechtsgemeinschaft scheint ihm indessen nicht zu gelingen. Er stützt sich allzu einseitig auf biologische Kriterien, welche sich in verschiedenen Grenzfällen als fragwürdig und unpraktisch erweisen.

Neben den breiten Ausführungen des Autors über die Impotenz finden andere Fragen um die objektiven Voraussetzungen zur Ehe im Hinblick auf deren Hauptziel kaum Beachtung. Die Unbedenklichkeit, mit welcher Sanchez über das Problem der Verantwortung für das leibliche und geistige Wohl eventueller Nachkommenschaft hinweggeht, steht sogar in einem auffallenden Gegensatz zur oben dargelegten starken Betonung des *finis primarius* der Ehe. Die Frage nach einer sittlichen Verantwortung für die physische und psychische Gesundheit kommender Kinder stellt der Autor gar nicht im Zusammenhang mit der Eheschließung, sondern erst in seinen Ausführungen

[58] *Quia valor matrimonii non pendere potest ex casu raro et fortuito. Deinde, quia verificatur virum illum esse impotentem ad seminandum intra vas. Et alias nunquam haec impotentia posset dirimere matrimonium: contra Doctores ibi allegatos. Quippe semper potest semen illud, saltem vase aliquo vitreo receptum, intra vas foemineum immitti.* L7 d99 n37.

[59] Vgl. L2 d21 n2; 5 (Text Anm. 45), wo die *receptio seminis* als entscheidend, die *penetratio vasis* als nicht notwendig für die *consummatio* dargestellt wird. — Ferner bei der Frage, durch welche Copula die *affinitas* bewirkt wird (diese ist der *copula consummans* gleichzustellen): *...infertur, sat esse ad affinitatem contrahendam, copulam extra vas, si virile semen quacumque arte, vel matrice feminea illud attrahente in vas femineum subintret. Quia id ad prolis generationem sufficit ...Et id est etiam verum, quamvis ministerio daemonis semen virile intra vas feminae immittatur. Cum id ad generationem sufficiat.* L7 d64 n15.

über die sittliche Erlaubtheit des *usus matrimonii*. Das allgemeine Prinzip, nach welchem er das Problem einer eugenischen Verantwortung — soweit eine solche bei den damaligen Kenntnissen überhaupt wahrnehmbar war — beurteilt, nimmt diesem jedoch zum vornherein seinen Ernst. Selbst eine sicher vorauszusehende schwere Belastung der Nachkommenschaft wäre nach Sanchez — im Gegensatz zur Ansicht verschiedener Autoren — zu rechtfertigen mit dem Grundsatz: *melius est sic esse quam non esse*[60]. In der ganzen Kasuistik, wo sich ein voraussichtliches *damnum prolis* und ein Bedürfnis der Gatten nach dem *remedium concupiscentiae* gegenüberstehen, entscheidet Sanchez zugunsten des letzteren[61],

[60] So bei der Frage der Erlaubtheit des ehelichen Verkehrs *tempore menstruationis*, welcher angeblich schwere Schädigungen des Kindes zur Folge haben soll (was Sanchez übrigens mit Berufung auf die Erfahrung sehr bezweifelt; vgl. L9 d21 n5; 7): *...quia cum proli melius sit esse cum tali morbo, quam non esse, et si tunc is coitus non haberetur, forsan postea non generaretur, aut non esset eadem: quia cum non entibus nulla est unitas: conqueri nequit de damno sibi illato, imo maximo afficitur beneficio.* L9 d21 n5. — Ebd. n7: *...et pariter melius ipsi ita gigni esse, quam non gigni...* — Und ebd. n8: *Hinc infero in nullo eventu esse culpam mortalem petere debitum tempore menstrui, quamvis coniuges credant fore ut monstrum gignatur. Quia verificatur melius esse proli ita esse, quare de damno sibi illato conqueri non potest ...Quamvis Supplementum Gabrielis, Sylvest. ... Gaeta..., Ledes. et Barthol. a Ledesma ... censeant esse culpam lethalem. Quia existimant culpam in hoc congressu consurgere ex prolis damno; excusant autem communiter o mortali, ratione incertitudinis damni... Quare ubi periculum est certum, dicunt esse peccatum lethale. Cum vero ex hac parte non constituam culpam, sed ratione turpitudinis et indecentiae, quamvis damnum sit certum, existimo non esse mortale.*

Ebenso bei der Frage um die Verpflichtung oder Erlaubtheit ehelichen Verkehrs zwischen Aussätzigen mit der Voraussicht der Ansteckung der Kinder: *Quia proli tantum abest ut irrogetur iniuria, quin potius maximo afficiatur beneficio, consequitur enim vitam ex eo concubitu ac melius illi est leprosam existere, quam omnino non esse. Et hinc solvuntur rationes contrariae. Quia coniugi sano simpliciter nocet reddere debitum cum notabili salutis detrimento. Cum enim habeat iam esse naturale, non potest non male se habere, si contagione illa inficiatur. At proli non simpliciter nocet, sed melius est.* L9 d24 n25. Das Argument richtet sich gegen die Theologen, welche den ehelichen Verkehr unter diesen Umständen als sündhaft erklären mit der Begründung: *Quia lex iustitiae charitatisque prohibet damnum aliis inferri, maxime filiis.* Ebd. n24.

Bei voraussichtlicher Unmöglichkeit, lebende Kinder zu gebären (wegen Beckenenge oder dgl.), was bedeutet, daß diese ungetauft sterben: *...melius est sic esse cum originali culpa et carentia visionis Dei, quam omnino non esse.* L7 d102 n8. — Dazu die ausführliche Begründung: *Et ratio est, quia originalis culpa est peccatum habituale: At eligibilius est existere in rerum natura cum peccato habituali quam omnino non existere; etenim licet si homini detur optio, potius debeat eligere mortem et annihilationem, quam peccatum actuale etiam levissimum, si tamen iam commissum sit et revelaret Deus se nolle id remittere, quamdiu homo existeret, adhuc melius faceret eligendo existentiam quam annihilationem. Quia supposita Dei voluntate, ille homo nec teneretur nec posset evitare id peccatum habituale; atque ita modo nil Deo exosum facit, id autem quod semel fecit, non tenetur iam delere, siquidem non potest; at ob id quod iam non est in eius potestate, non deberet se privare maximo bono naturali, quod est esse.* Ebd.

[61] So in der Frage nach Erlaubtheit des *usus matrimonii tempore menstruationis:* L9 d21 n7; 16. — Bei Aussatz: L9 d24 n25. — Bei der sicheren Voraussicht einer Totgeburt: L9 d102 n8. — Wegen der angeblichen, nach Sanchez allerdings nicht sicheren oder unbedeutenden Schädigung des Säuglings bei *usus matrimonii tempore lactationis.* Seine sehr bezeichnende Begründung: *cum tamen id notabile damnum in prole non perspiciamus, et ob rem incertam*

außer im Fall einer ernsten Abortusgefahr für das Kind wegen Tobsucht der Frau[62].

Einen schwachen, freilich eher sentimentalen als rationalen Ansatz zur Berücksichtigung des sozialen Aspekts erbkranker Nachkommenschaft kann man sehen in seiner Beschränkung der *obligatio reddendi debitum* von seiten der Frau im Fall von Eheleuten, die es für wahrscheinlich halten müssen, daß sie nur kranke und mißgestaltete Kinder haben werden. Die Frau wäre unter diesen Umständen von der ehelichen Pflicht zu entschuldigen, obwohl auch der Mann, sofern er auf seiner Forderung bestehen würde, nicht einer Todsünde zu zeihen wäre. Die Begründung dafür: Ein solches Kind wäre für die Frau eine große Last, vor allem auch eine seelische. Welch ein Schmerz für eine Mutter, ständig das Elend ihres Kindes vor Augen zu haben[63].

---

rarumque durissimum esset iugum moraliter impossibile humeris coniugum imponere, ut simul in eodem lecto accubantes, biennio, quo infantis lactatio durat, abstineant; atque iterum cum mater pepererit alio biennio: ac proinde matrimonium pauperibus non remedium concupiscentiae, sed laqueus ac causa multorum peccatorum esset. Quod si aliquod proli damnum non tanti momenti inferatur, non tenentur parentes medio tam difficili ac moraliter impossibili illi occurrere. L9 d22 n14. — Bei großer Armut, durch welche die Ernährung des zu erwartenden Kindes in Frage gestellt ist: L9 d25 n2. Dabei beruft sich der Autor freilich auch auf das *bonum prolis*, scheint dieses jedoch nur in einer zahlenmäßigen Vermehrung der Menschheit zu sehen: *...dico non eximi coniugem a debiti redditione alteri coniugi petenti, gratia non multiplicandi prolem. Quia cum sobolis generatio humanaeque speciei propagatio sit primarius matrimonii finis, illudque honestet, fieri repugnat, ut exuberantior huius finis consequutio eximat a debiti redditone, quae medium est ad illum comparandum...: Atque merito dicit Angelus esse mortale, ob eam solam causam negare debitum.* Ebd.

[62] *Hinc deducitur, regulariter illicitum esse concubitum, ubi uxor amens est et vir mentis compos. Quia probabilissimum subest periculum, fore ut mulier insaniae furore correpta, foetum in utero necet.* L9 d23 n8. — Ausdrücklich wird das *periculum incontinentiae* hier zurückgestellt: *Nam si ea esset amens, quamvis id incontinentiae periculum adesset in illa, credo non teneri virum sanum ei reddere, nisi abortus periculum cessasset; ...praeponderat enim abortus periculum.* Ebd. n11. — Das *periculum incontinentiae* kann erst recht niemals den *usus matrimonii* rechtfertigen, wenn daraus eine ernste Lebensgefahr für den bereits empfangenen und beseelten Fötus entsteht. Vgl. L9 d22 n1. — Bei einem nach der alten Theorie noch nicht beseelten Foetus dagegen: *...cum materia nondum sit formata, non tanti id damnum faciendum est, ut constituat lethalem culpam in dantibus operam rei licitae iureque suo utentibus nec illud intendentibus.* Ebd.

[63] *Exciperem tamen casum illum, qui moraliter est impossibilis, nimirum, si coniuges probabiliter existimarent monstrum ex eo concubitu gignendum, quamvis enim cum vir non peccet mortaliter exigens, ...ac proinde possit uxor reddere, non existimo illam ad id teneri. Quia detrimentum magnum uxoris est, filium tanto affectum morbo habere. Quis enim dolor aequabitur ei, quem mater perpetuo patietur prae oculis habens eam prolem?* — Eine ähnliche Konzession bei einer sicher vorauszusehenden Schädigung des Kindes bei *usus tempore lactationis* (vgl. oben Anm. 61). Allerdings mit der höchst befremdlichen Konzession an die andere Seite, daß eine solche Situation sogar eine Aussetzung des Kindes rechtfertigen würde: *Non tamen damnarem virum exigentem. Quia ea esset causa iusta prolem exponendi, ne tamdiu abstinere cogatur, cum tanta difficultate, quin potius morali impossibilitate, aut alia via posset proli consulere, quaerens virum pium qui eam eleemosynam eroget, sicut si mater obiret. At mater non teneretur tanto se damno et periculo similem patiendi dolorem exponere ut dixi in simili disp. praeced. n. 17.* L9 d22 n15.

Auch hinsichtlich einer gewissen Sicherstellung der Erziehung, welche zweifellos mit zum Hauptziel der Ehe gehört, scheint der Autor dem sekundären Ziel des *remedium concupiscentiae* den Vorrang zu geben. So würde er es als eine ungebührende Härte betrachten, Geisteskranken, welche wenigstens lichte Momente haben (und darum imstande sind, einen gültigen Ehevertrag zu schließen), Ehelosigkeit und Enthaltsamkeit aufzuerlegen, weil sie offensichtlich unfähig sind, Kinder zu erziehen. Allfällige Nachkommenschaft könnte andern zur Erziehung übergeben werden[64].

Die Mischehe verwirft der Autor zwar grundsätzlich, auch mit Rücksicht auf die Gefährdung der rechtgläubigen Erziehung der Kinder[65]. Doch ist nicht der gleiche strenge Maßstab anzulegen in den Ländern, wo die Katholiken mit Protestanten zusammen wohnen. Die dort von der Kirche geübte milde Praxis beruht auf einem Gewohnheitsrecht[66]. Als unerlaubt und ungültig sind freilich die offenbar häufig vorkommenden Abmachungen zu verwerfen, wonach die einen Kinder im katholischen Glauben, die andern in der Häresie zu erziehen wären[67]. Doch ist im übrigen von besonderen Garantien und positiven Versprechen für die katholische Kindererziehung nicht die Rede.

Diese spärlichen und im Ganzen des Werkes nebensächlichen Ausführungen über die Verantwortung gegenüber der Nachkommenschaft müssen den Eindruck erwecken, daß der Autor gerade dem spezifisch menschlichen Aspekt des Hauptziels der Ehe: seiner wirklich menschwürdigen Verwirklichung, recht wenig Beachtung schenkt.

3. Der Gegenstand des Ehevertrags hinsichtlich des *bonum prolis*

Wir haben noch genauer zu untersuchen, was Sanchez mit Rücksicht auf die wesenhafte Hinordnung der Ehe auf das *bonum*

[64] *...nam ex causa iusta id munus alii committi potest, qualem esse parentum amentiam nemo dubitabit; et si dicas abstineant matrimonio contrahendo: durum est ipsos ad vitam continentem astringere, et maxime si gravibus carnis stimulis tempore sanae mentis urgeantur.* L1 d8 n18. — Ebenso wenig fällt die Rücksicht auf das *bonum prolis* ins Gewicht bei Ehen von konsensfähigen Blinden, Stummen, ja Taubstumm-Blinden: *matrimonium tamen nullibi reperitur prohibitum, quia durissimum esset eos compellere continenter vivere, et remedium in libidinis ardorem a Deo naturae autore concessum denegare.* L1 d8 n14.

[65] Zur Begründung des Verbotes der Ehe zwischen Gläubigen und Ungläubigen: *Tertio, quia huiusmodi matrimonium fini ipsius aliquo modo adversatur. Cum enim finis matrimonii non sola prolis generatio sit, sed etiam legitima eius educatio, prolesque apud utrumque parentem educari debeat, ubi parentes religione dispares sunt, nequibit proles bene educari: utervis enim parens ad suam religionem pertrahere conabitur... Deinde proles etiam in magnum lapsus in infidelitatem discrimen adducitur, et ut in ritu Gentilicio ab infideli educetur.* L7 d71 n5. — Die gleichen Nachteile hat praktisch die konfessionelle Mischehe: Vgl. ebd. n7. — Im Unterschied zu den oben behandelten Fällen betont Sanchez hier einmal die Zusammengehörigkeit von Zeugung und Erziehung als Eheziel.

[66] L7 d72 n5.

[67] Ebd. n6; auch die sonst gültige Regel, daß das Kind bis zu drei Jahren von der Mutter und nachher in erster Linie vom Vater zu erziehen sei, hat vor dem Privileg des rechten Glaubens zu weichen. Vgl. ebd. n16.

prolis als notwendigen Gegenstand des Ehevertrages betrachtet. Es geht also um die Rechte und Verpflichtungen bezüglich des Hauptziels der Ehe, welche zur gültigen Eheschließung notwendig ausgetauscht, bzw. übernommen werden müssen. Die Kasuistik fragt vielmehr umgekehrt: Welche Intentionen, Abkommen und Bedingungen gegen das *bonum prolis* machen die Ehe ungültig?

An sich wird ein Vertrag über einen guten oder indifferenten Gegenstand durch keine noch so schlechte Absicht ungültig. Die Gültigkeit wird erst in Frage gestellt, wenn eine zweckwidrige Intention auf eine Verstümmelung des Vertragsgegenstandes selbst und auf eine Aufhebung des Vertragswillens hinauskommt. So macht nach Sanchez auch eine Absicht gegen die Ehegüter eine Ehe — die als Vertrag zu betrachten ist — nicht ohne weiteres ungültig[68]. Die Verwirklichung des Hauptziels der Ehe gehört überhaupt nicht zum Wesen der Ehe und zum Vertragsgegenstand. Das *bonum prolis* ist in diesem nur *quoad sua principia* eingeschlossen, nämlich in Form von gewissen Rechten und Verpflichtungen, die auf die Fortpflanzung hinzielen. Dazu gehören das Recht und die Verpflichtung zum ehelichen Verkehr, die Pflicht die Nachkommenschaft nicht zu verhindern, die Pflicht die Kinder zu ernähren und zu erziehen[69]. Nur wenn durch eine *intentio contra prolem* diese Rechte und Verpflichtungen als solche von vornherein ausgeschlossen werden, wird die Substanz oder das Wesen des Ehevertrages angegriffen und dieser damit ungültig. Richtet sich jedoch die Absicht bloß gegen die Erfüllung dieser Verpflichtung und die Verwirklichung der Zeugung, so trifft sie nicht direkt die Substanz des Vertrages und macht die Ehe nicht ungültig. Es ist also bei einer Intention gegen das *bonum prolis* zuerst zu prüfen, ob sie sich gegen eine im Wesen und Vertragsgegenstand inbegriffene *obligatio* oder bloß auf deren *executio* bezieht[70].

[68] *...certum est matrimonium minime irritari, ob quemcumque perversum finem, qui eius substantiae et tribus bonis dictis minime adversetur; et ratio est, quia omnes alii contractus et sacramenta ex pessimo fine adiuncto, servatis substantialibus, numquam annullantur.* L2 d29 n8.

[69] *Id tamen observandum est, aliquid esse sentiendum de tribus matrimonii bonis: quoad obligationem omnia illa sunt de matrimonii essentia: obligantur enim coniuges ex vi matrimonii ad vitam individuam et reddendum sibi debitum, prolemque non impediendam et habitam educandam.* Ebd. n12.

[70] Sanchez gebraucht die Unterscheidung vor allem, um die verschiedene Tragweite einer Intention gegen das *bonum sacramenti* (Unauflöslichkeit) einerseits und das *bonum fidei* oder *bonum prolis* anderseits verständlich zu machen: *quare si haberet animum etiam corde retentum, adversum bono sacramenti, quia scilicet intenderet non contrahere matrimonium nisi ad tempus, non esset verum matrimonium; si tamen haberet intentionem adversam aliis duobus matrimonii bonis, corde solo retentam, nec in pactum deductam, valeret utique: ut si intenderet vitare prolem et habitam non educare, debitum negare et adulterari. Probatur prior pars, quia de ratione matrimonii est, vinculum esse perpetuum, ut constat ex eius definitione tradita...; ergo qui intendit matrimonium inire dissolubile et ad tempus, vere non intendit matrimonium, cum intentio adversetur essentiae. Probatur posterior pars, quia ea intentio nil attinens ad contractus substantiam aufert, quia si ille velit absolute contrahere, obligatur ex vi con-*

Solange es sich um eine rein innere Absicht handelt, wird es sehr schwer sein, diesen Unterschied festzustellen. Wo aber wirklich die Rechte und Verpflichtungen inbezug auf das *bonum prolis* ausgeschlossen würden, wäre die Ehe ungültig[71]. Praktische Bedeutung bekommt jedoch die *intentio contra prolem* meist erst, wenn sie in Form eines Paktes oder einer Bedingung in den Ehevertrag selbst einbezogen wird.

Zu den Abmachungen, die in dieser Weise die Ehe ungültig machen, gehören zunächst die *conditiones turpes*, wie *sumere venena sterilitatis*[72], *si prolis generationem vites*[73], *si prolem neces, aut mutiles, aut eam mancam reddas aut oculos eruas*[74]. Da der Ehevertrag gerade die entgegengesetzte Verpflichtung enthält, nämlich die Weckung neuen Lebens nicht zu verhindern *(proles non impedienda)*, wird der Ehewille durch solche Bedingungen in einem inneren Widerspruch aufgehoben[75]. Die kaum ehrenwertere Be-

tractus ad non agendum aliquid contra praedicta bona, non obstante sua intentione. Et confirmatur, quia stat velle obligari ad aliquid faciendum et adesse animum non implendi, ut qui vere iurat animo violandi iuramentum nec ea intentio tollit obligationis valorem. L2 d29 n11. — Ferner ebd. n12: *Si tamen considerentur haec quoad executionem, et in se ipsis: sic bonum sacramenti quod est indissolubile vinculum, est de essentia sacramenti matrimonii, non autem fides et proles ut optime docet... D. Tho. Hinc fit ut intentio contraria bono sacramenti irritet matrimonium, non autem intentio contraria bono fidei et prolis; si tamen adversaretur intentio bono fidei et prolis quoad sua principia, similiter irritaret matrimonium, quia cum haec sint matrimonii essentialia, talis intentio essentiam excludit.. Sed dices, siquis contrahat animo se obligandi ad vinculum indissolubile, verum esse matrimonium, licet intendat postea dimittere uxorem, non habitando cum ea; quod idem videtur contingere in bono fidei et prolis, ut diximus: ergo frustra constituitur haec differentia. Respondetur, ad bonum sacramenti minime pertinere non separari ab uxore quoad torum, sed tantum, ut vinculum sit indissolubile; ad bonum autem fidei et prolis pertinere non tantum obligationem ad ea servanda, sed etiam ipsorum bonorum executionem: unde recte dixit D. Tho. bonum sacramenti semper esse de essentia, non vero alia bona, et in hoc versatur differentia.* — Vgl. ebd. n13: *quando enim excluduntur ea bona in suis principiis, id est, quoad obligationem, irritaretur matrimonium.*

[71] Vgl. ebd. n10; 11; 12.

[72] Vgl. L5 d9 n1; 5; 6; 7.

[73] Ebd. n 1; 3.

[74] Ebd. n 12.

[75] *...quia foeminam aut virum intendere adulterari aut venena sterilitatis sumere non adversatur substantiae matrimonii, sed se obligare ad sic faciendum.* Ebd. n 6. — Ferner ebd. n 9: *quia ...matrimonium concurrit cum illis conditionibus, et sic non mirum est si illud annullent.* Vgl. ebd. n 2; 14.

Von der *conditio contra substantiam matrimonii* unterscheidet Sanchez einen *modus contrarius substantiae matrimonii*. Darunter ist zu verstehen *quasi adiectio oneris ad quod volumus obligare contrahentem. Et communiter explicatur per coniunctionem ‚ut'...* (L5 d1 n2), also z. B.: *contraho tecum, ut venena sterilitatis procures* (ebd. n 4). — Im Gegensatz zur Ansicht verschiedener Autoren macht nach Sanchez auch ein solcher *modus contrarius substantiae* die Ehe ungültig: *Modus contrarius substantiae aut bonis matrimonii ipsum annullat, sicut et conditio contraria. Probatur... Item, quia modus inest contractui, nec pactum a contractu separatum inducit: ut si vendo tibi domum, ut facias hoc, non sunt duo contractus diversi et separati, sed unus; ergo quando modus est contrarius matrimonio, habet in ipso sui initio contractus matrimonii vitium. Tandem, quia obligari ad aliquid contra substantiam et bona matrimonii tollit essentiam matrimonii..., sed contrahens sub modo obligatur ad illum modum servandum.*

dingung: *si prolem a nobis semper abiiciamus et alendam exponamus*, möchte Sanchez allerdings schon nicht mehr auf die gleiche Linie setzen mit den eben genannten: Sie verstoße nicht so radikal gegen das *bonum prolis*, da die Eltern dem Kind immerhin nicht jede Sorge verweigern, sondern es durch die Aussetzung andern zur Ernährung und Erziehung übergeben wollen. Die *commoda prolis educatio* bezeichnet er in diesem Zusammenhang sogar als *finis secundarius* und dissoziiert damit wiederum Zeugung und Erziehung als Eheziel[76].

Neben diesen in sich verwerflichen Abmachnungen gibt es nun aber auch *conditiones honestae*, die sich nicht weniger radikal gegen das Hauptziel der Ehe richten. Sanchez nennt im besonderen: Das Gelübde der vollkommenen Keuschheit (wodurch man sich im Hinblick auf die Ehe verpflichten würde, das *debitum* nie zu verlangen noch es zu leisten)[77]; das einfache Abkommen, das *debitum* nicht zu verlangen[78]; die Bedingung der Enthaltsamkeit an bestimmten Tagen[79]; die Verpflichtung zum Eintritt in den Ordensstand[80].

Gegen eine Reihe namhafter Theologen, welche solche Bedingungen mit dem Wesen der Ehe für vereinbar halten[81], vertritt Sanchez die negative Sentenz als die wahrscheinlichere: Dergleichen Bedingungen machen die Ehe ungültig. Auch er betrachtet zwar mit der allgemeinen Lehre den Willen zum Vollzug der Ehe und zur Verwirklichung des *bonum prolis* als nicht zur Substanz des Vertrages gehörend. Aber er betont, daß die Möglichkeit und das Recht hierzu niemals von vornherein ausgeschlossen werden dürfen. Die Übertragung des vollen Rechtes zum ehelichen Verkehr ist für ihn entscheidend.

Durch ein Gelübde vollkommener Keuschheit in Verbindung mit dem Ehevertrag wird nun nach Ansicht unseres Autors nicht bloß *de facto* der eheliche Verkehr ausgeschaltet, sondern es wird die Entstehung von Recht und Verpflichtung dazu überhaupt verhindert. Eine solche Vertragsbestimmung widerstreitet darum dem Wesen der Ehe und läßt sie gar nicht zustande kommen[82]. Ein einfaches Gelübde der Keuschheit vor der Ehe

ergo obligatur ad aliquid repugnans essentiae matrimonii, quando is modus est essentiae contrarius, et consequenter annullabitur matrimonium. End. n 5; Vgl. ebd. n 6.

[76] *De ista autem conditione, si prolem a nobis semper abiiciamus et alendam exponamus, non constat inter Doctores. Aliqui censent vitiare matrimonium, tamquam contrariam eius secundario fini, qui est commoda prolis educatio... Caeterum probabilius est, neutram conditionem esse contra substantiam matrimonii. Quia non est omnino contra prolis bonum, non enim omnem curam prolis parentes deponunt, cum intendant eam exponere ab aliis alendam.* L 5 d 9 n 13.

[77] L 5 d 10 n 3.

[78] Ebd. n 4.

[79] Ebd. n 5.

[80] Ebd. n 6.

[81] Sanchez nennt als Vertreter: Paludanus, Barbatius, Gerson, Dominicus Soto halte sie für *non omnino improbabilis*. Ebd. n 1.

[82] *Secunda tamen sententia, multo probabilior, affirmat eiusmodi conditionem vitiare matrimonium. Pro cuius probatione suppono, quamvis non sit de essentia matrimonii, ut proles et copula intendantur expresse, requiri tamen ne potentiae*

(ohne jede innere Beziehung zum später gefaßten Ehewillen) würde dagegen die Übertragung dieser notwendigen Rechte nicht verunmöglichen. Der Mensch hat zwar durch sein Gelübde Gott die Enthaltsamkeit versprochen, nicht aber eigentlich das Recht auf seinen Körper und die geschlechtlichen Fähigkeiten verloren[83]. Ebenso wenig bedeuten nach der Ehe gemachte Gelübde oder Abkommen über Nichtgebrauch der ehelichen Rechte eine eigentliche Rückgängigmachung der notwendigen Rechtsübertragung beim Eheabschluß[84].

Sanchez beruft sich für seine Ansicht auf die Tradition, besonders auf die vielzitierte Stelle aus den Dekretalien Gregors IV.: *si conditiones contra substantiam coniugii inserantur, puta, si alter dicat alteri, contraho tecum, si generationem prolis evites...*, wo ohne Rücksicht auf Ehrbarkeit oder Schlechtigkeit der Bedingung *contra prolem* deren ungültigmachende Wirkung erklärt werde[85]. Dazu fügt er die übliche lange Reihe von Autoritäten, allen voran Thomas und Bonaventura[86].

Was die Ehe von Maria und Josef betrifft, welche von den Gegnern immer als Vorbild einer Ehe mit ausdrücklicher Bedingung vollkommener Keuschheit angeführt wird, so glaubt Sanchez, ohne die Annahme einer solchen Bedingung auskommen

seu possibilitati ad haec adiiciatur dissensus contrarius: cum ius et potentia ad carnalem copulam sit substantialis. Matrimonium enim... essentialiter consistit in mutua corporum traditione, qua uterque constituitur dominus alterius corporis, ad quod dominium intrinsece consequitur ius et potestas utendi illo corpore. Secundo suppono, quando in ipso contractu matrimoniali apponitur conditio, ut uterque coniux maneat in perpetua castitate, non solum tolli copulam carnalem, sed etiam ius et potestatem ad talem copulam, nam obligantur ad non petendum, nec reddendum, quae obligatio efficaciter impedit, ne sequatur tale ius et potestas, quantum est ex parte sua. Probatur ergo haec sententia, illa conditio quamvis honesta sit, repugnat intrinsecis et necessariis ad matrimonium, ergo illud destruit. L 5 d 10 n 2.

[83] *Ad. 2. negatur consequentia. Et ratio differentiae est duplex. Prima, quia votum simplex non traditio, sed solum promissio, unde sicut quod uni promisi, possum alteri tradere et efficietur suum, quamvis ego peccem, ita homo corpus per votum Deo promissum potest per matrimonium foeminae tradere, ita ut verum dominium acquirat. At vero quando in ipso contractu ponitur conditio, efficaciter impedit corporis translationem et consequenter matrimonium irritat. Secunda, quia obligatio ex voto cum sit in ordine ad Deum, non tribuit alteri ius ad negandum debitum et consequenter non aufert a vovente facultatem ad tradendum suum corpus et recipiendum alienum ius ex iustitia; cum per votum non abdicet de facto a se dominium quod habet in corpus coniugis, nec se reddiderit incapacem ad illud de novo acquirendum; at vero obligatio orta ex conditione apposita, est obligatio in ordine ad se ipsos, et ideo dat unicuique ius ad negandum debitum et aufert ad petendum.* Ebd. n 7.

[84] *Quia quando a principio deducitur in pactum, impeditur plene translatio potestatis corporum, secus quando iam est initum matrim., tunc enim potestas et dominium translatum revocari minime potest.* Ebd. n 7.

[85] *Quia Pontifex.... expresse asserit conditionem contra bonum prolis illud annullare, nec distinguit an conditio honesta sit an turpis, nec vim facit in conditionis turpitudine, sed in repugnantia bonis matrimonii: aeque autem illis repugnat, sive turpis, sive honesta sit.* Ebd. n 2.

[86] Ebd.: *Et ideo hanc sententiam tenent D. Thom. 4. d. 28 q. unica art. 4 ad 3, D. Bonaven. eadem d. q. ultima, nu. 33...* Sanchez nennt 18 Autoren, darunter an bekannteren noch: Ricardus, Adrianus, D. Soto, Henriquez, Petrus de Ledesma; von den Kanonisten: Sylvester Prieras, Covarruvias, Navarrus.

zu können. Seiner Ansicht nach wurde jene Ehe bedingungslos eingegangen und der Ehekonsens bedeutete, wie wir bereits sagten, *ex parte contractus* die Einwilligung zum ehelichen Verkehr. Die beiden Partner hatten jedoch subjektiv den Willen, von ihrem Recht nie Gebrauch zu machen und wußten von einander durch innere Erleuchtung, daß kein Teil jemals den Verkehr begehren würde, beide also nie in die Lage kämen, die eheliche Pflicht leisten zu müssen. Eine Bedingung beim Abschluß dieser Ehe war demnach gar nicht nötig und sie entsprach ganz den grundsätzlichen Forderungen[87].

Die Möglichkeit einer Trennung von *dominium corporis* und *usus corporis* beim Vertragsabschluß, wie sie von der Gegenseite verteidigt wird[88], negiert Sanchez kategorisch. Die Übertragung des *dominium* ohne die *facultas utendi* ist nach ihm unvereinbar mit dem inneren Hauptziel der Ehe, obwohl sie an sich andern Ehezielen dienen könnte[89]. Das eheliche *dominium in corpus* schließt notwendig die *potestas utendi illo* ein[90].

Nicht nur die vertragliche Verpflichtung zu vollkommener Enthaltsamkeit, sondern auch die Beschränkung des ehelichen Rechts, z. B. durch Ausschluß des Verkehrs an gewissen Tagen oder einseitigen Ausschluß des *ius petendi*, bewirken nach unserm Autor die Ungültigkeit des Vertrages. Diese Bedingungen bedeuten zwar nicht notwendig eine Beeinträchtigung des Hauptziels der Ehe, wohl aber eine Begrenzung der wesensnotwendigen totalen *traditio corporis*[91].

[87] *Virgo et Joseph non contraxerunt cum ea conditione, sed absolute et vere consentientes in ius et potestatem suorum corporum, quamvis uterque haberet propositum servandi castitatem.* Ebd. n 7. — Dazu die ausführliche Erklärung mit Berufung auf Thomas und besonders Suarez (3. p q. 29 art. 2 sectione 1, fine): *...optime explicat Suarez ...ubi ait in radice et in causa habuisse consensum ad copulam, consentiendo in matrimonium, quod de se ad eum ordinatur... Et ita D. Theo. 3. p. q. 29 art. 2 dicit non consensisse expresse in copulam, sed si Deo placeret; immo dicit P. Suarez ibi, nec absolute nec sub conditione, si Joseph petiisset, consensisse actu expresse in copulam: quia supervacaneus erat actus conditionalis, cum esset certa divina revelatione Joseph non petiturum.* L2 d28 n4.

[88] Mit der Begründung, die wir auch bei Ponce wieder finden werden: *...cum dominium distinguatur ab usu, conferri illud poterit sub conditione nunquam utendi tali re; nec haec conditio erit contraria traditioni dominii, nec substantiae matrimonii, ergo illud non irritabit. Et confirmatur, quia dici nequit impertinens esse tale dominium absque usu: plures enim habet effectus, contrahens enim sub tali conditione manet inhabilis ad aliud matrimonium, et si accedat ad aliam, est adulter, et si mutato proposito accedat ad uxorem, non fornicatur.* L5 d10 n1.

[89] *...nego, posse in matrimonio conferri dominium absque facultate utendi, esset enim contra bonum prolis, ac principalem matrimonii finem, quamvis possit aliis usibus deservire.* L5 d10 n 7.

[90] Vgl. ebd. n 2, oben Anm. 82.

[91] *Secundo infertur, quid dicendum sit de pacto non exigendi, apposito matrimonio?... Quia non exigere non est contra bonum prolis, quae reddendo generari potest... Dicendum tamen est, eiusmodi pactum vitiare matrimonium. Quia de ratione matrimonii est totalis corporum traditio, ex qua dimanet mutuum et aequale ius ad corpus alterius, at hic non est totalis traditio, cum non tradatur ius petendi nec est aequale ius in utroque ad corpus, cum alter ius petendi et reddendi acquirat, alter vero solum ius reddendi...* Ebd. n 4. — Ebenso: *si tamen esset pactum ut certis diebus abstinerent a copula, ut sextis feriis, vel alio*

Die Ausführungen bestätigen, daß Sanchez seine Grundkonzeption der Ehe als Geschlechts- und Zeugungsgemeinschaft konsequent durchhält. Er sieht das im Ehevertrag auszutauschende grundlegende Recht wesentlich als ein Gebrauchsrecht der geschlechtlichen Fähigkeit. Jede Einschränkung dieses Rechtes im Ehevertrag lehnt er ab als unvereinbar mit der Übertragung des vollen Rechtes zum Geschlechtsverkehr.

Trotz dieser straffen Ausrichtung des Ehevertrags auf den *finis primarius* ergibt sich daraus nach Sanchez keine direkte positive Verpflichtung zu dessen Verwirklichung. Die Ehegatten sind keineswegs verpflichtet, mit Rücksicht auf das Hauptziel der Ehe von ihren ehelichen Rechten Gebrauch zu machen. Eine derartige Verpflichtung entstände nur in dem vom Autor als unwahrscheinlich betrachteten Fall der Gefahr des Aussterbens für die ganze Menschheit[92]. Unter diesen Umständen würde das ursprünglich alle verpflichtende naturrechtliche Ehe- und Zeugungsgebot sogar für die Ordensleute verbindlich werden[93]. Ebenso könnte der Fürst eines regierenden Hauses verpflichtet sein, eine Ehe einzugehen und von seinen ehelichen Rechten Gebrauch zu machen, um womöglich durch einen Erben und Thronfolger den Frieden des Landes zu sichern[94]. Dieser Verpflichtung gegenüber dem *bonum commune* der Menschheit oder des Staates müßten die Gatten im Dringlichkeitsfall sogar unter Lebensgefahr nachzukommen suchen[95].

tempore ultra bimestre praefinitum a iure post initum matrimonium, tunc esse irritum matrimonium. Quia est contra substantiam eius, nempe contra totalem corporum traditionem. Ebd. n 5. — Aus dem gleichen Grund wäre eine Ehe mit der Verpflichtung (nicht bloß mit der Erlaubnis) in den Ordensstand einzutreten, ungültig. Vgl. ebd. n 6.

[92] Nach Sanchez ist die Gemeinschaft als solche Subjekt des Ehe- und des darin implizierten Zeugungsgebotes; die staatliche Autorität müßte also im Notfall für die Erfüllung sorgen: *Quare olim cum pauci homines erant, obligabat singulos, nunc autem illis multiplicatis tantum obligat rem publicam in communi, ut necessitate occurrenti compellat subditos.* L2 d3 n 3. — In dem supponierten *casus necessitatis* wäre auch eine Inzestehe erlaubt, ja geboten. Vgl. L7 d51 n 10.

[93] Sanchez vertritt diese Ansicht gegen verschiedene Theologen, welche eine solche Situation als sicheres Zeichen des Weltendes deuten, woraus sich die Hinfälligkeit des Zeugungsgebotes ergäbe: *Melius tamen sentiunt alii teneri, quia praeceptum matrimonii naturale est, urgenti necessitati obligans, tunc autem maxime urget, nec seclusa Dei revelatione finem mundi adesse constare potest.* L2 d3 n 4.

[94] *Posset etiam nunc occurrere casus, in quo aliquis teneretur matrimonium inire, ut quando sequerentur seditiones et bella nisi principis filius uxorem duceret, tunc enim sub mortali teneretur... Hoc autem non esset ex vi praecepti matrimonii, quod tantum ratione multiplicandae speciei obligat, sed teneretur ratione praecepti evitandi scandalum.* Ebd. n 4; vgl. L1 d4 n 1.

[95] *Sunt tamen praedicta omnia temperanda. Primo, nisi bonum commune totius universi, sive regni, sive communitatis ad sui conservationem ea copula coniugum indigeat; tunc enim, postposito privato notabilis damni aut vitae iacturae discrimine, tenerentur coniuges ad eam. Exemplum sit de bono universi, si casus metaphysicus accideret, quo species humana deficeret, nisi hi coniuges matrimonio uterentur. De bono autem regni casus est, si ad pacem regnique tranquillitatem desideraretur proles habenda ex rege cuius saluti notabiliter copula obesset. Quia bonum universale privato praeponderat ...et neminem inveni contradicentem.* L9 d24 n 11.

Außer diesen imaginären Grenzfällen gibt es nach Sanchez keine *obligatio petendi debitum*. Niemand ist verpflichtet, von seinem Recht Gebrauch zu machen[96]. Die eheliche Pflicht ist erst dann geschuldet, wenn sie vom Partner gefordert wird. Das eheliche Recht wird also vom Autor als ein rein privates Recht betrachtet, dessen Gebrauch ganz dem Belieben der Gatten überlassen bleibt. Aus dem Ehestand als solchem erwächst den Eheleuten keine besondere positive Standespflicht gegenüber der kollektiven Fortpflanzungsaufgabe der Menschheit.

Dieser vollständigen Freiheit der Initiative zum *usus matrimonii* steht jedoch die strenge Pflicht zur Leistung des *debitum coniugale* gegenüber, sooft dieses vom andern Teil ausdrücklich oder stillschweigend gefordert wird[97]. Es handelt sich um eine Pflicht *ex iustitia*, deren Verweigerung *per se* schwere Sünde ist[98]. Sanchez betont diese Verpflichtung mit Nachdruck und erklärt die *obligatio reddendi debitum* auch als verbindlich, wenn der Geschlechtsverkehr für den fordernden Partner wegen persönlicher Umstände, z. B. wegen eines Gelübdes, eine Todsünde bedeutet. Die *obligatio reddendi* ist in dieser Hinsicht stärker als die Verantwortung für das Seelenheil des Ehegatten. Recht bleibt Recht, ganz unabhängig von den Beziehungen und Bindungen der Person gegenüber Gott[99].

Die eheliche Pflicht hat jedoch auch ihre Grenzen. Sie hört selbstverständlich auf, wo es sich um einen naturwidrigen Ehevollzug handelt. Aktiv mitzuwirken zu einer solchen in sich schlechten Handlung wäre sogar schwere Sünde[100]. Ebensowenig sind Gatte und Gattin zur *redditio debiti* zum Schaden der eigenen Gesundheit verpflichtet. Der Gebrauch der ehelichen Rechte ist in dieser Hinsicht gebunden an die Naturordnung, welche verlangt, daß zuerst für die Sicherheit der eigenen Person und dann erst für die Fortpflanzung gesorgt werde. Zur Begründung beruft sich der Autor auf die naturwissenschaftlichen Anschauungen seiner Zeit, wonach die Natur zuerst für den Aufbau

[96] *Petitio debiti, proprie loquendo de petitione, nunquam est sub praecepto. Probatur, quia nullus tenetur uti iure suo, quod pro se tantum introductum est, sed potest illo cedere... Nec tenetur quisquam, nondum exactus, id debitum creditori offere, quod eius naturae est, ut non debeatur nisi exactum; huiusmodi autem est debitum coniugale.* L 9 d 2 n 2.

[97] Ebd. n 3.

[98] Ebd. n 3; 9.

[99] *Quando exigere est culpa lethalis, non ob aliquam circumstantiam tenentem se ex parte actus, sed ob circumstantiam personalem ipsius exigentis, ut si v. g. malo fine petat, vel ratione voti castitatis, quo ligatus est, sit sacrilegus petendo, tunc tantum abest, ut reddens peccet, ut potius reddere teneatur. Probatur primo, Quia cum actus ille non sit ex sua natura illicitus, sed ex circumstantia se tenente ex parte exigentis, idemmet actus, ut se tenet ex parte coniugis reddentis, in quo non reperitur aliqua circumstantia vitians, erit licitus, immo et debitus ex iustitia. Secundo, quia voto castitatis se stringens non amisit dominium corporis alterius coniugis per matrimonium acquisitum, sed tantum peccat exigens in ordine ad Deum, cui fidem voti violat; ergo tenetur coniux exactus reddere petenti rem suam.* L 9 d 6 n 7.

[100] L 9 d 6 n 16.

des Organismus sorge und nur die überflüssigen Nährstoffe für die Fortpflanzungstätigkeit zurückstelle. Wo also die Fortpflanzung nicht ohne ernste Schädigung des Individuums vor sich gehen kann, besteht keine Verpflichtung dazu[101]. — Diesen Schluß bestätigen ferner folgende Erwägungen: Die richtige Ordnung der Natur verlangt, daß man zuerst selbst vollkommen werden muß, bevor man seine Vollkommenheit andern durch Zeugung weitergibt. Ebenso verlangt die rechte Ordnung der Liebe, zuerst für die Unversehrtheit der eigenen Person zu sorgen.[102] Sanchez stellt ferner ausdrücklich fest, daß die *obligatio reddendi* nur eine Verpflichtung der *iustitia particularis* zwischen den Eheleuten sei, nicht aber eine Verpflichtung des Gemeinwohls, da eine dringende Notwendigkeit der Fortpflanzung zur Vermehrung und Erhaltung des Menschengeschlechts nicht besteht[103]. Gegen den Primat des Rechts der Selbsterhaltung der Person gibt es also keine Berufung auf das starre Recht des Ehevertrags. Das eheliche Recht hat von Anfang an seine Grenzen an dem höheren Recht auf Unverletzlichkeit der Person.

Voraussetzung für eine Entschuldigung von der ehelichen Pflicht bleibt freilich immer, daß es sich um eine vorauszusehende ernste Schädigung handelt. In der ganzen Kasuistik um die Grenzen des *debitum coniugale* neigt der Autor eher zu einer Betonung der *obligatio reddendi* gegenüber dem *ius negandi*, oder er sucht wenigstens die Erlaubtheit der *redditio debiti* zu rechtfertigen. Diese Tendenz ist aber offensichtlich nicht inspiriert von der Sorge, die Verwirklichung des Hauptziels der Ehe auf diesem Weg möglichst sicherzustellen. Sanchez hat vielmehr die Funktion der Ehe als *remedium concupiscentiae* und die Harmonie der Gatten im Auge und möchte diese so weit als möglich garantieren[104].

Aus der Ehe als Vertrag und Stand entsteht also nach dem Autor für die Gatten keine direkte Zeugungspflicht. Sie werden nur indirekt, durch die gegenseitige Verpflichtung zum *debitum coniugale* und die Impulse des für gewöhnlich sehr starken Geschlechtstriebes in den Dienst des Lebens hineingeführt. Die eheliche Pflicht ist rein privatrechtlicher Natur, solange nicht eine

[101] *...rectus et naturalis usus matrimonii sequitur rectum ordinem naturae in cuius officium institutum est: rectus autem naturae ordo postulat proprii individui incolumitati prius consuli, quam prolis generationi. Semen enim, quod generationis instrumentum est, conficit natura ex alimenti superfluo ordinati ad individui conservationem. Provida enim natura prius per potentiam nutritivam subvenit individuo, et deinde quod ex nutrimento superest, administrat generativae. Ergo ubi prolis generatio sequi non potest salva proprii individui incolumitate, non petit rectus matrimonii usus, illi vacari reddendo debitum.* L9 d24 n 2.

[102] *Quia tum naturae ordo petit ut prius in se ipso quispiam perficiatur, quam alii suam perfectionem per generationem communicet; tum etiam ordo charitatis, quae a se ipso incipit, postulat prius propriae indemnitati consuli.* Ebd.

[103] *...quia cum tunc non urgeat extrema necessitas propagandae aut conservandae speciei, sola invenitur in ea debiti redditione obligatio iustitiae particularis spectantis privatum coniugis petentis commodum, quae cum gravi debitoris nocumento minime ligat, ne ordinatae caritatis legi adversetur.* Ebd.

[104] Vgl. etwa L9 d6.

äußerste Dringlichkeit der Zeugung im Interesse des *bonum commune* sich nachweisen läßt. Darum steht es den Eheleuten an sich frei, durch ein nachträgliches gemeinsames Gelübde der vollkommenen Keuschheit oder eine gegenseitige Abmachung ganz auf die Ausübung ihrer ehelichen Rechte zu verzichten. Im Hinblick auf den *finis primarius* der Ehe hätte Sanchez keine Bedenken dagegen[105]. Als Realist warnt er aber vor der Gefahr der Unenthaltsamkeit, der sich die Eheleute dadurch aussetzen. Ein solches Gelübde könnte sehr wohl eine läßliche Sünde der Unvorsichtigkeit sein[106].

4. Die zum sittlich guten Abschluß und Vollzug der Ehe erforderliche Intention in bezug auf das *bonum prolis*

Aus den bisherigen Darlegungen ergibt sich, daß Sanchez einerseits betreff Voraussetzungen und Gegenstand des Ehevertrags nachdrücklich die Hinordnung der Ehe auf Geschlechtsgemeinschaft und Zeugung betont, anderseits aber die Verwirklichung dieses Hauptzieles keineswegs als eine mit dem Eintritt in die Ehe gegebene und verpflichtende Standesaufgabe betrachtet. Schon die Tatsache der mit dem Willen zur Enthaltsamkeit geschlossenen Ehe von Maria und Josef zwingt die Tradition zur Annahme, daß zu einer sittlich guten Eheschließung nicht notwendig eine positive Intention des *bonum prolis* erforderlich ist. Sanchez erklärt dies näher mit der bereits dargelegten Unterscheidung der *fines matrimonii* in solche *ratione actus* (Geschlechtsverkehr) und solche *ratione sui* (als Vertrag und Sakrament). Das *bonum prolis* ist das erste Ziel der Ehe, insofern diese auf Geschlechtsverkehr hingeordnet ist. Als rechtlich-moralische Vertragsverpflichtung bedeutet jedoch diese Hinordnung nur den Austausch der ehelichen Rechte zum Geschlechtsverkehr. Damit ist, wie wir sahen, nicht auch die Pflicht gegeben, von diesen Rechten Gebrauch zu machen. Diese Entscheidung ist vielmehr ganz dem freien Ermessen der Gatten überlassen. Die Frage, ob die Weckung neuen Lebens bei der Ehe Gegenstand einer subjektiven Intention werden müsse, wird darum für Sanchez nicht aktuell mit dem Ehevertrag als solchem, sondern erst mit dem impliziten oder ausdrücklichen Willen, von den ehelichen Rechten tatsächlich Gebrauch zu machen. Fehlt dieser Wille, dann dürfen die Kontrahenten ihre subjektive Intention bei der Eheschließung ohne weiteres beschränken auf die Ziele der Ehe *ratione sui*, nämlich die *coniunctio animorum* und die *sanctificatio*[107].

[105] Zur Kasuistik um die Erlaubheit solcher Gelübde vgl. besonders L 9 d 35–37. — Die Begründung für die Erlaubtheit: *nam nulli ... irrogatur iniuria; coniuges enim cedunt iure suo.* Vgl. L 9 d 37 n 17–19. — Die Frage um eine Verpflichtung gegenüber dem *finis primarius* der Ehe wird gar nicht aufgeworfen in diesem Zusammenhang.

[106] *...dicendum est id votum esse licitum de se; posse tamen intervenire culpam venialem imprudenter vovendi, ratione periculi incontinentiae, cui voventes suberunt. Quare caute Sotus proxime citatus dixit, ubi ambo incontinentiam non timent, posse eos id votum emittere.* Ebd. n 17.

[107] *...quando matrimonium non contrahitur ratione actus, scilicet copulae coniugalis, tunc licite contrahitur, quamvis non intendatur soboles, nec concupiscen-*

Uns interessiert natürlich vor allem die Frage, welche Intention des *bonum prolis* nach dem Autor notwendig ist, wenn die Ehe mit dem Willen zum ehelichen Verkehr geschlossen wird. Daß eine Eheschließung mit der Absicht, die Entstehung neuen Lebens durch widernatürliches Verhalten oder Eingriffe zu verhindern, schwer sündhaft wäre, braucht nicht mehr eigens erklärt zu werden. Nach dem Autor wäre sie überdies sakrilegisch[108]. Der wenigstens virtuell implizite Wille, die objektive, natürliche Hinordnung des Geschlechtslebens auf die Zeugung zu wahren, ist also eine selbstverständliche, notwendige Voraussetzung für die sittliche Güte der Eheschließung. Darüber hinaus verlangt Sanchez jedoch auch eine Hinordnung der subjektiven Intention auf das *bonum prolis* als *finis primarius*. Würde ein anderes, wenngleich in sich gutes Ziel, in erster Linie intendiert, so wäre dies eine läßliche Sünde[109]. Das gilt auch inbezug auf das Eheziel der *vitatio fornicationis* bzw. des *remedium concupiscentiae*. Sofern die Brautleute eine *spes prolis* haben können, wäre es nach Sanchez eine sündhafte Verkehrung der Ordnung, ein nachgestelltes Eheziel als erstes zu erstreben[110]. Eine Unordnung läge erst recht vor, wenn die Ehe geschlossen würde mit einer auf indifferente, äußerliche Ziele gerichteten Intention, wie Reichtum u. dgl. Es geht nicht an, die Ehe subjektiv auf fremde Ziele hinzuordnen und ein Sakrament für etwas zu benützen, wofür es nicht eingesetzt wurde[111]. Selbst eine Eheschließung mit dem Hauptzweck der Friedensstiftung wäre nach unserm Autor nicht frei von läßlicher Sünde[112].

Die noch strengere Ansicht dagegen, wonach eine Eheschließung um solcher äußerer Ziele willen eine Todsünde wäre, weist Sanchez zurück. Die Verkehrung der Ordnung im Bereich der subjektiven Intention ist nicht so schwerwiegend, wenn im übrigen die objek-

tiae remedium; ut contigit in matrimonio Beatae Virginis. Probatur, quia licet matrimonii in ordine ad actum sit finis soboles et remedium concupiscentiae, at secluso actu, et ut quidam contractus est, finis eius proximus est mutua animorum coniunctio, et ut est sacramentum, finis est ipsa coniugum sanctificatio; ergo dum non intenditur copula, licitum est ob alios duos fines contrahere. L. d 29 n 20.

[108] Ebd. n 29.

[109] *...dum matrimonium ordinatur ad copulam, est peccatum veniale, si non principaliter ordinetur ad sobolem vel concupiscentiae remedium, sed ad alios fines indifferentes, matrimonio tamen extraneos, ut pulchritudinem, divitias.* Ebd. n 21.

[110] *...quando contrahitur matrimonium in ordine ad copulam, si contrahentes sint tales, ut secundum communem spem possint habere prolem, est peccatum veniale contrahere principaliter gratia vitandae fornicationis...; si vero non possint iuxta communem spem prolem generare, nulla est culpa... Probatur prior pars, quia contra rationis ordinem praeponitur secundarius matrimonii finis primario. Probatur posterior pars, quia quando finis primarius est impossibilis, licitum est eligere secundarium... Item, quia alias senes generationi inepti, semper peccarent contrahendo.* Ebd. n 26.

[111] *...quia inordinatio est, rem a proprio fine extrahere et uti sacramento ad finem ad quem non est institutum.* Ebd. n 21.

[112] *Hinc infertur similiter esse peccatum veniale, contrahere principaliter ob paces componendas inter aliquos, quia quamvis hic finis in se honestus sit, est tamen matrimonio extraneus.* Ebd. n 22.

tive Zielordnung und die Substanz der Ehe respektiert werden[113]. Er glaubt sogar, daß in diesen Fällen meistens überhaupt keine Sünde vorliege, weil jene äußeren Güter gar nicht eigentlich als Ziele der Ehe intendiert werden. Es handelt sich bloß um notwendige oder entscheidende Beweggründe zur Ehe überhaupt oder zu einer bestimmten Ehe. Dies gilt auch dann, wenn die Leute an die Eheziele als solche gar nicht weiter denken. Werden diese nicht ausdrücklich ausgeschlossen, so liegt schon im Ehewillen als solchem eine implizite und virtuelle Intention der Ehegüter[114]. Die sündhafte Unordnung beginnt also erst mit einem subjektiven, die Rangordnung verkehrenden Werturteil über die Eheziele. Eine Ehe *principaliter* als *remedium concupiscentiae zu* schließen, bedeutet eine Disproportion zwischen Mittel und Zweck und eine schuldbare Zurückstellung und Minderbewertung des Hauptziels der Ehe. Im Unterschied davon wäre der bloße, im Vordergrund des Bewußtseins stehende Gedanke an einen andern Zweck nur als Motiv, nicht aber als primär intendiertes Eheziel zu deuten. Sanchez zieht zum Vergleich den Fall eines Priesters heran, der an einem bestimmten Tag nicht zelebrieren wollte, sich dann aber einem Freund zulieb doch dazu entschließt. Damit macht er noch nicht den Freund zum eigentlichen Ziel seiner Zelebration[115].

Diese reichlich komplizierte Kasuistik um die sittlich erforderliche Intention bezüglich des *bonum prolis* entwickelt der Autor im gleichen Sinn weiter bei der Behandlung des *usus matrimonii*. Selbstverständliche Grundforderung für die sittliche Erlaubtheit des ehelichen Verkehrs ist die Respektierung der materialen Integrität des Aktes in seiner natürlichen Ausrichtung auf die Zeugung[116]. Das besagt nicht eine Verpflichtung auf einen im Einzel-

[113] *Quod autem sit tantum veniale probatur, nam stante hoc fine, servatur substantia et rectus ordo ad finem principalem; nam qui sic contrahit, non constituit finem illum extraneum in eo coniugio absolute, sed in coniugio tali, semper enim manet coniugium ordinatum ad suum finem, qui est mutuum corporum potestas ad actum coniugalem, ob sobolem propagandam.* Ebd. n16.

[114] *Hinc infertur communiter excusari a veniali contrahentes matrimonium ob fines indifferentes matrimonio extraneos: quia communiter non eligunt ut fines, sed ut rationem applicationis ad matrimonium vel ad matrimonium cum tali, et manet finis matrimonii debitus, etiam si de illo nihil cogitent, quia eo ipso quod matrimonium contrahere intendunt, nisi finem debitum expresse excludant, illum virtute et implicite intendunt.* Ebd. n25.

[115] *...si fines indifferentes, matrimonio extraneos, sint solum causa secundaria et applicationis ad contrahendum, nulla est culpa, quia nulla est debiti finis inordinatio, stante enim illo motivo, servatur finis matrimonii debitus. Et confirmatur, quia si sacerdos alias non celebraturus hodie, ut morem gerat amico petenti, applicet se ad celebrandum, nullo modo peccat, quia non constituit amicum suae celebrationis finem, sed est causa secundaria, ergo similiter in nostro casu.* Ebd. n24. — Von der *causa principalis* gibt Covarruvias, auf den Sanchez sich u. a. beruft, folgende Definition: *illa enim est causa principalis, quam is, qui actum agit, magis intendit, quamque praecipuam existimat.* De Matr. pars II cap. 1 & unic. n7.

[116] Vgl. die Ausführungen des Autors L9 d17 über künstliche Mittel zur Empfängnisverhütung, besonders gewisse *potus* (n2); über Sodomie (n2–3); Onanismus (n13–17). — Jeder Eingriff gegen die natürliche Fertilität des Aktes ist schwer sündhaft: *quia frustratur semen fine ad quem natura ipsum destinavit.* Ebd. n2; 3; ferner L9 d20 n1.

fall für die Empfängnis günstigeren oder sichereren *situs* oder *modus* beim Verkehr. Die *generatio* darf nur nicht verunmöglicht werden[117]. Die Eheleute sind auch nicht verpflichtet den *usus matrimonii* bewußt als Zeugungsakt mit dem aktuell intendierten Ziel der *generatio prolis* zu vollziehen[118]. Hinsichtlich des dem Geschlechtsakt immanenten Naturzieles gilt in bezug auf die subjektive Intention geradezu das juridische Adagium: *Finis praecepti non cadit sub praecepto.* Sanchez beruft sich ausdrücklich auf dieses Prinzip bei der Beurteilung einer inneren *intentio contra prolem* in Sinn eines Wunsches und Verlangens, der Verkehr — welcher nach der Voraussetzung durchaus naturgemäß vollzogen wird — möchte ohne Folge bleiben. Eine solche Intention wäre nach dem Autor keine schwere Sünde: Erstens, weil der Wunsch, keine Nachkommenschaft zu bekommen, in sich betrachtet und bei entsprechenden Gründen, wie etwa mangelnde Existenzgrundlage, nicht schlecht, sondern durchaus erlaubt ist. Zweitens, weil nach dem eben genannten Axiom eine Pflicht zum bewußten Erstreben des inneren Naturziels des Aktes nicht besteht. Drittens, weil bei der sittlichen Beurteilung des an sich profanen *usus matrimonii* ein Analogieschluß von der schweren Sündhaftigkeit einer Eheschließung (Sakrament) mit einer *intentio contra prolem* unzulässig ist[119].

Man hat Sanchez wegen dieses Arguments der Begründung

[117] Sanchez verbreitet sich darüber ziemlich ausführlich L 9 d 16. Sein Prinzip für die Lösung dieser Fälle: *non tenentur certiorem modum ad prolem concipiendam eligere, sicut minime tenentur uti mediis aliquibus faciliori conceptioni deservientibus, sed suae obligationi satisfaciunt, si nil efficiant quo conceptioni obstetur.* Ebd. n 6. — Ebenso wenig besteht eine Verpflichtung zur möglichst gleichzeitigen *seminatio*, obwohl dies nach Ansicht des Autors für die *generatio prolis* von Vorteil wäre. Vgl. L 9 d 17 n 8—9.

[118] *Hinc deducitur, coniugem utentem matrimonio nec expresse intendentem nec excludentem prolem, sed illius immemorem, intendentemque solum copulari coniugi tanquam coniugi, minime peccare. Quia licet non intendat prolem formaliter, at virtute intendit, cum actus ille suapte natura ad prolis generationem tendat nec ex operantis intentione ad alium finem referatur.* L 9 d 16 n 6.

[119] *Rogabis forsan, Quale crimen sit in actu ipso coniugali expressa intentione excludere finem prolis? V. g. quando coniuges in actu ipso prolem minime concipi optant. Videtur enim esse lethale, Quia tale est in matrimonii contractu expressa intentione fines illius excludere... Caeterum id non credo, ubi coniuges nil efficerent, quod prolis conceptioni obstaret; sed credo esse solum veniale. Quia desiderare non multiplicare prolem non est ex se malum, quare bono fine vestitum, ut ratione defectus divitiarum ad eos liberos alendos, licitum est, ut docent... atque ita ratione debiti finis non erit culpa mortalis. Nec etiam est talis, eo quod intentione excludatur finis, ad quem ordinatur actus ille coniugalis a natura. Quia finis praecepti non cadit sub praecepto. Nec id esse crimen lethale in matrimonio arguit tale esse in ipso actu. Ut dixi num. 7.* L 9 d 8 n 10. — Vgl. ebd. n 7: *colligo Palud... et ex Sylv...., ubi dicunt non ita damnabile esse abusum actus coniugalis ob finem perversum, ac ipsius matrimonii; ac proinde esse lethale inire matrimonium ob solam delectationem, non esse tale, ob eam accedere ad coniugem.* — Sanchez begründet also die ungleiche sittliche Bewertung der Intention bei Eheschluß und *usus matrimonii* nur mit dem Gegensatz einer sakramentalen und profanen Handlung. Die Frage, ob der Intention beim Eintritt in einen Lebensstand nicht auch von Natur aus die Bedeutung einer fundamentalen Option von größerer Tragweite zukommt als beim isolierten Akt des *usus matrimonii*, wirft er gar nicht auf.

einer Sabotage-Moral in Fragen des *usus matrimonii* bezichtigt[120]. Die Anwendung des genannten juridischen Prinzips auf die Ehemoral ist gewiß höchst fragwürdig. Aber man darf das Argument auch nicht aus dem Zusammenhang reißen und ihm eine Bedeutung geben, die dem Autor fern lag. Er wollte offenbar damit nur ausdrücken, das Gebot, welches *sub gravi* den natürlichen Vollzug des Geschlechtsaktes mit der Möglichkeit der Zeugung verlange, schließe nicht den positiven Willen zur Zeugung als solcher mit ein. Aus der Sicht einer objektiven, materialen Sexualethik sind die Eheleute also nur zur Wahrung der natürlichen Integrität des Aktes verpflichtet. Damit ist jedoch nicht gesagt, die bloße äußere Respektierung der Naturordnung genüge und es sei den Eheleuten völlig frei gestellt, das *bonum prolis* als subjektives Ziel auszuschließen oder beliebige andere, in sich gute Ziele primär zu intendieren. Die kasuistische Behandlung der verschiedenen subjektiven Ziele beim *usus matrimonii* zeigt vielmehr, daß der Autor sich damit nicht zufrieden gibt.

Sanchez untersucht nacheinander die sittliche Erlaubtheit des ehelichen Verkehrs *ad expressius significandam unionem Verbi cum carne*[121], *ad vitandam fornicationem*[122], *ad tuendam aut restaurandam salutem*[123], *propter solam delectationem*[124]. Die Lösungen sollen hier nicht im einzelnen analysiert werden. Die Grundidee bleibt dieselbe: Zum sittlich einwandfreien *usus matrimonii* genügt nicht jeder beliebige subjektive *finis honestus* in Verbindung mit der virtuellen Intention, die materiale Integrität des Aktes mit seiner natürlichen Ausrichtung auf die Zeugung zu wahren. Die Weckung neuen Lebens — oder noch genauer die Mehrung der Gottesverehrer[125] — muß auch in der subjektiven

[120] So A. W. Hoegen, Over den zin van het huwelijk, Nijmegen 1935, S. 252: „Een ander juridisch adagium, waarmee van Sanchez tot Vermeersch het huwelijksgebruik is vrijgepleit van alle consideraties t. o. v. de voortplanting, luidt: *finis praecepti non cadit sub praecepto.* Men beroept zich echter ten onrechte op..." — S. 254: „Het zou den mensch onwaardig dus onredelijk zijn, alleen materieel het gebod op te volgen, met het vooruitzicht, dat het effect strijdt met de strekking der wet. In het oeconomisch leven valt zulk een handelwijze onder sabotage. Een zuiver negatieve houding t. o. v. het doel eener wet wordt door het gezonde volksgeweten steeds afgekeurd: en alleen door het bij herhaling gezagvol poneeren van een juridisch effatum is het mogelijk, dat de verbaasde gewetens geleidelijk anders gaan oordelen..."

[121] L9 d8 n13.

[122] L9 d9 n1–6.

[123] L9 d10 n1–3.

[124] L9 d11.

[125] Nach Sanchez wäre es unzulässig, wenn die Eheleute die Nachkommenschaft als solche zum subjektiven Ziel machen würden. Das letzte Ziel des Sakraments der Ehe ist die Mehrung der wahren Gottesverehrer: *Observare tamen oportet, minime sufficere, quo actus coniugalis culpae venialis immunis sit ex finis circumstantia, ipsum referre ad bonum prolis. Nam si in prole sistatur, desiderioque habendi successorem intendatur, culpa venialis erit; sed proles intendi debet ad cultum Dei amplificandum. Ratio est, quia alias staretur in creatura, nec bonum esset sacramenti. Natura enim bonum prolis intendit, ut ipsa species conservetur; bonum autem sacramenti exposcit, ut referatur in Deum. Nec inde inferre licet, motum naturae malum esse, sed imperfectum, nisi ad aliquod sacramenti bonum referatur.* L9 d8 n2.

Intention den ersten Rang unter den Zielen einnehmen. Dies besagt zwar nicht, daß die Zeugung von Nachkommenschaft das ausdrückliche und aktuelle Motiv bei jedem *usus matrimonii* sein müßte, wohl aber, daß sie als das erste Ziel geschlechtlicher Beziehungen unter den subjektiven Intentionen nicht bewußt gegenüber andern, an sich ehrbaren Zwecken zurückgestellt werden darf. Wenn also die Eheleute nicht weiter an das *bonum prolis* denken und es weder bewußt ausschließen, noch den Akt auf ein anderes Ziel ausrichten, sondern einfach als Gatte und Gattin sich vereinigen, so wäre dies eine genügende Hinordnung auf das Hauptziel der Ehe[126]. Sobald jedoch andere, an sich gute oder indifferente Ziele ausdrücklich und in erster Linie intendiert werden, liegt eine sündhafte Unordnung vor. Diese besteht je nachdem in der Verkehrung der Rangordnung von inneren und äußeren oder primären und sekundären Zielen der Ehe, in der Disproportion von Mittel und Zweck, in der Bevorzugung eines *bonum delectabile* oder *bonum utile* gegenüber einem *bonum honestum*[127].

[126] Vgl. Anm. 118.

[127] Diese sündhafte Unordnung erklärt Sanchez: Beim *usus matr. ad expressius significandam unionem Verbi cum carne: Quia bonum sacramenti* (hier im Sinn der sakramentalen Darstellung der unauflöslichen Einheit Christi mit seiner Kirche; vgl. oben Anm. 26) *non respicit primo et directe matrimonii usum, sed vinculum et essentiam, in quo differt a bono fidei et prolis, quae primo et per se ad usum ordinantur; ergo contra rectum ordinem est matrimonio uti ob bonum sacramenti; et quia est levis debiti ordinis perversio, non excedit culpam venialem. Et confirmatur, quia sicut solum bonum sacramenti sufficiens est ad excusandum a culpa lethali fornicationis, quia solum illud respicit vinculum matrimonii, ita solum bonum fidei et prolis debet sufficere ad excusandum a veniali: quia haec sola actum respiciunt. Secundo, quia cum in omni sacramento duplex reperiatur finis, alter intrinsecus et alter extrinsecus, rectus ordo postulat, ut sacramenti usus referatur ex intentione sumentis et ministrantis ad finem intrinsecum, nam ad extrinsecum sufficit instituentis ordinatio; finis autem intrinsecus matrimonii est bonum prolis et fidei, extrinsecus autem significatio sacramentalis; culpa ergo est usum referre ad solum finem extrinsecum. Sicut peccaret baptizans ad solam Christi sepulturam repraesentandam.* L9 d8 n14.

Beim *usus matr. ad vitandam fornicationem (in se ipso): ...quia ubi alia media convenientia ad finem assequendum occurrunt, venialis perversio est debiti ordinis, medium de se ordinatum ad prolis generationem et fidem servandam, in illum finem referre. Secundo, quia cum coitus rationem absorbeat, privetque tanto bono, imprudenter eligitur, ubi medium facilius adest. Sicut imprudens est sumens potionem amaram aut venas scindi permittens, quo salutem adipiscatur, potens faciliori medio ad eam restitui... Moderatur autem hanc sententiam D. Anton. ibidem et satis apparenter... quatenus ait licitum esse, ubi moraliter aliud medium non occurrit, petere debitum gratia vitandae fornicationis, ut intelligatur, quando non est spes prolis concipiendae, ea enim extante semper esset venialis culpa primario intendere incontinentiam vitare. Quia praeposterus ordo est secundarium finem praeponere, ubi primarius est possibilis. Et placet haec moderatio. Quia tunc nulla est necessitas utendi matrimonio ad vitandam fornicationem: sed sit finis primarius generatio prolis et secundarius et applicans ad concubitum vitatio fornicationis.* L9 d9 n 4. — Ferner über das Ungenügen dieses *finis honestus*: *...dic non satis esse honitatem finis et medii in se ipsis consideratam, sed oportere ut medium sit proportionatum et bene referatur ad illum finem obtinendum.* Ebd. n 6.

Diese Forderung nach einer primär auf das *bonum prolis* zu richtenden Intention beim Eheabschluß und beim Ehevollzug liegt auf der Linie der alten Ehegüterlehre. Sie geht auf Augustinus zurück, welcher aus seiner pessimistischen Beurteilung der Sexualität die drei Ehegüter *proles, fides, sacramentum* als *bona excusantia* zur Kompensation der Übel des Geschlechtslebens bezeichnet hatte. Dieser Formel liegt nicht eine objektive Finalbetrachtung von Ehe und Geschlechtlichkeit, sondern vielmehr eine subjektiv-existentielle Perspektive zugrunde. Das den Geist absorbierende Geschlechtsleben ist nur zu rechtfertigen durch die bewußte Intention der Güter, welche die Natur auf diesem Wege verwirklichen will[128]. Thomas gab dieser augustinischen Ehegüterlehre, die zweifellos von einem allzu einseitigen, spiritualistischen Menschenbild bestimmt war, einen vertieften Sinn. Er wandte die aristotelische Zwecklehre auf die augustinischen Kompensationsgüter an und verband ihren „Entschuldigungswert" mit der inneren Teleologie des Ehe- und Geschlechtslebens. In dieser aristotelischen Sicht hat die Bezeichnung der Ehegüter als *bona excusantia* ihren ursprünglichen Sinn eigentlich verloren. Thomas behält aber nicht nur die Formel bei, sondern läßt in seiner Sexualmoral noch gewisse augustinische Elemente als nicht überwundenen Rest der alten rigoristischen Tendenzen stehen. Diese zeigen sich vor allem in der Forderung, die bewußten subjektiven Eheziele müßten genau den objektiven entsprechen[129]. Über die bloße Wahrung der Integrität der natürlichen objektiven Zielordnung hinaus *(proles non impedienda)* wird so eine Art positives Ethos gefordert.

Sanchez übernimmt diese Forderung, freilich in einem abgeschwächten Sinn. Eine explizite und aktuelle Intention der Ehegüter, wie sie ursprünglich die rigoristische Tradition forderte, hält er nicht für notwendig. Die Erlaubtheit des *usus matrimonii* setzt nach Sanchez auch nicht etwa eine wenigstens präsumtive *spes prolis* voraus, um die entsprechende Intention des

Beim *usus matr. ad tuendam salutem: Intellige tamen... nullam esse culpam, principaliter intendere sanitatem, ubi spes prolis deficit; ea enim spe extante esset culpa venialis perversionis debiti ordinis, cum finis principalis sit possibilis et postponatur, nullaque urgeat necessitas, servato enim fine sobolis primario, posset secundario et concomitanter referri actus ille coniugalis ad sanitatem.* L9 d10 n 3.

Beim *usus matr. propter solam delectationem: Quia est debiti ordinis perversio, cum actus suapte natura tendens ad prolis bonum, referatur ad finem voluptatis capiendae. Et confirmatur, quia bonum delectabile, quod est naturae sensitivae consonum, non potest recte esse finis operationis humanae, sed solum bonum honestum, quod naturae rationali conforme est. Adde abusum rei esse, quaerere actum propter delectationem illi adhaerentem.* L9 d11 n4; vgl. ebd. n1; 3; 5; L9 d44 n 3; 5. — Ebenso läge eine Unordnung vor, wenn ein äußerliches *bonum utile*, z. B. Geld, zum *finis principalis* gemacht würde: *...quia quaeri debet mediis ad id institutis, quale non est matrimonium.* L9 d8 n12.

[128] Zur Ehegüterlehre vgl. D. Lindner, Der Usus matrimonii, S. 57ff; J. Fuchs, Die Sexualethik des hl. Thomas von Aquin (mit weiteren Literaturverweisen), S. 62 Anm. 1. — Über Augustinus vgl. Fuchs a. a. O., S. 13f; 62f.

[129] Vgl. Fuchs, a. a. O., S. 62–71; 208–227.

bonum prolis überhaupt zu ermöglichen. Es gilt nur: Sofern Aussicht auf Nachkommenschaft besteht, darf kein anderes Ziel in der Ehe und im ehelichen Verkehr *primär* intendiert werden. Die Begründung für diese Forderung sucht der Autor auch nicht mehr in einer „Entschuldigung" oder Kompensation für die Nachteile des Sexuallebens, sondern in der Wahrung des *ordo debitus*. Dieser verlangt nach Sanchez eine der inneren Finalität des Geschlechtslebens entsprechende Zuordnung von Mittel und Zweck und die subjektive Respektierung der Rangordnung der Eheziele. Die wenig überzeugende Begründung sowie die Kompliziertheit dieser These mußte freilich die Kritik herausfordern und ließ die völlige Liquidation der letzten Reste der alten Ehegüterlehre voraussehen. In seiner umständlichen Kasuistik um die Intention beim Abschluß und Vollzug der Ehe versuchte Sanchez offenbar noch einmal eine Synthese und einen Kompromiß zwischen der alten, vor allem auf ein Ethos abzielenden Ehegüterlehre und einer objektiven, der Betrachtung des isolierten Einzelaktes zugewandten und weitgehend von juridischen Gesichtspunkten bestimmten Sexual- und Ehemoral.

Der Auffassung Sanchez' über die objektive und subjektive Hinordnung der Ehe auf das *bonum prolis* sollen nun im folgenden die Ansichten seines jüngern Zeitgenossen und Kritikers Basilius Ponce de León gegenübergestellt werden. Wir werden bei unseren Darlegungen so weit als möglich die gleiche Reihenfolge in der Behandlung der Probleme einhalten und dabei in erster Linie die Unterschiede gegenüber Sanchez herauszuarbeiten versuchen.

(Der zweite Teil folgt.)

DIE LITURGIE DES KARFREITAGS

Von Gerhard Römer, z. Zt. Innsbruck

Am Karfreitag hüllt sich die Kirche in die Gewänder der Trauer; sie läßt ihr freudiges Danksagen in heiliger Opfergemeinschaft erschreckt verstummen, um klagend dem Volk das Kreuzesholz zu zeigen. Mannigfache äußere Formen legten sich um dieses eine Tun der Kirche, den Tod des Herrn im gläubigen Bewußtsein der Christen lebendig zu erhalten. Verschiedene Zeiten und Völker haben aus ihrem Denken und Empfinden heraus an diesem Trauergewand der Liturgie weitergewoben; herb und ernst die Frühzeit, lebendig und dramatisch das beginnende Mittelalter, feierlich und ernst die nachfolgenden Generationen. Diese verschiedenen Gewebe in den Riten des Karfreitages aufzuzeigen, ist der Sinn der folgenden liturgiegeschichtlichen Untersuchung.

Wirft man einen Blick in den Ablauf der heute geltenden Riten des Karfreitages, wie sie im Missale Romanum vorgeschrieben sind, so wird man drei Hauptteile unterscheiden können: 1) den mit einem Abschnitt aus dem Propheten Osee beginnenden Lesegottesdienst mit den feierlichen Fürbitten, 2) die Enthüllung und Verehrung des Kreuzes, und 3) den Kommunionritus der Missa praesanctificatorum[1].

I.

DER AUFBAU DES KARFREITAGSGOTTESDIENSTES

1. Die drei Hauptteile der Karfreitagsliturgie

Die ersten greifbaren Quellen über einen Karfreitagsgottesdienst führen uns ins 4. Jahrhundert und nach Jerusalem. Hier berichtet uns die Pilgerin Ätheria von zwei großen Andachten, die das Gesicht des Karfreitages an den heiligen Stätten prägten: es ist die Kreuzverehrung während der Morgenstunden und der nachmittägige Lesegottesdienst der gegen drei Uhr beendet wurde[2]. Ergänzend erfahren wir durch das armenische Lektionar[3], wie auch im folgenden Jahrhundert die Verehrung des Kreuzes die große Zeremonie des Karfreitages war, an der das Volk mit großer Andacht teilnahm. Für den Gang der Entwicklung ist hervorzuheben, daß um diese Zeit schon beide Feiern auf die Mittagszeit gelegt waren. Ohne Zweifel ging von Jerusalem um die Mitte des ersten Jahrtausends ein bedeutender Einfluß aus, der bestimmend wurde für die Gestaltung der Karfreitagsriten in Ost und West.

[1] Missale Romanum, Feria VI. in Parasceve.

[2] Aetheriae Peregrinatio c. 36—37 (CSEL 39, 86—90). Die Liturgie in Jerusalem war vom Gedanken getragen, den Gläubigen mit Hilfe von Schriftlesungen und Gebeten das Leiden des Herrn möglichst in historisch genauem Ablauf zu schildern. Durch Abhalten von liturgischen Feiern an den Stätten des historischen Geschehens konnte man dies leicht erreichen. Wie das einem besonderen Verlangen der Pilger entgegenkam, zeigt der Bericht der Ätheria, die auf ihrer Reise durch das Heilige Land immer wieder bemerkt: *lectiones etiam aptae diei et loco leguntur.* Ebd. c. 32, 1 (CSEL 39, 84).

[3] F. C. Conybeare, Rituale Armenorum, Oxford 1905, 521—522.

Wie gestaltete sich aber der Gottesdienst im Abendland, bevor die Einflüsse aus dem Osten sich geltend machten? In der afrikanischen Liturgie der Zeit des hl. Augustinus wird die *sollemnitas passionis Dominicae*, der Karfreitag[4], bei starker Volksbeteiligung mit einem Lesegottesdienst begangen[5]. So hatten sicher schon frühere Zeiten den Tag gefeiert. Ähnlich war es in der westgotischen Liturgie. Soweit die mozarabischen Quellen erhalten sind, zeigen sie uns ein ganz eigenes Bild für diesen Tag. Erst spätere römische Einflüsse seitens der Mönche von Cluny, Gregors VII. († 1085) und des kastilianischen Hofes, haben die alte Ordnung überwuchert und die Kreuzverehrung mit der Missa praesanctificatorum in die Riten der Büßerrekonziliation eingeschoben[6]. Ursprünglich war keiner dieser beiden Teile da, wenn auch an einigen Orten eine traditionelle Kreuzverehrung, die anscheinend mit dem Besitz einer echten Kreuzreliquie verbunden war, bestanden haben mag[7]. Am Karfreitag hielt man hier die feierliche Büßerversöhnung, die mit Lesungen, Predigt und Bittrufen um das Erbarmen des Herrn das Aussehen eines Lesegottesdienstes hatte[8].

[4] Augustinus, Serm. 210, 1 (PL 38, 1047).

[5] Nach der Schilderung von Augustinus werden Psalmen gesungen, die das Leiden des Herrn voraussagen. In Joh. tr. 13, 14 (PL 35, 1500). Er schreibt da über den Psalm 21: *qui psalmus omni anno legitur novissima hebdomada intenta universo populo, imminente passione Christi.* An Lesungen wird die Leidensgeschichte dazu ihn klar bezeugt: *cuius sanguine delicta nostra deleta sunt, sollemniter legitur passio, sollemniter celebratur, ut annua devotione memoria nostra laetius innovetur et ipsa frequentatione populorum fides nostra clarius illustretur.* Serm. 218, 1 (PL 38, 1084). Vgl. W. Roetzer, Des hl. Augustinus Schriften als liturgiegeschichtliche Quelle, München 1930, 36—38.

[6] M. Férotin, Le Liber mozarabicus sacramentorum, Paris 1912, 732—735; derselbe, Le liber ordinum, Paris 1904, 193—204. Mit römischen Elementen durchsetzt im Missale mixtum, PL 85, 421—436. Vgl. dazu J. A. Jungmann, Die lateinischen Bußriten, Innsbruck 1932, 134ff.

[7] Ein Vergleich zwischen dem aus Toledo stammenden mozarabischen Sakramentar und dem Einsiedler Ordo legt diese Behauptung sehr nahe. In beiden begegnen wir einer feierlichen Kreuzprozession. *Hora huius diei tertia, lignum sancte crucis in ecclesia principali in patena ponitur super altaris aram. Exinde levatur a diacono hoc ipsum lignum. Crux aurea cum reliquiis clausa portatur et adfertur ad Sancte Crucis ecclesiam, decantando ... Et ibi similiter, decantantibus episcopis, presbiteris, et diaconibus, cleris vel cunctis fidelium populis, sanctum ipsum lignum osculantur. ... Et mox ut omnes explicuerint, discedunt exinde. Clerus vero de ecclesia Sancte Crucis in eodem die ante Nonam ipsum lignum psallendo deportant ad thesaurum principalis ecclesiae.* Le Liber ordinum c. 84 (Férotin 194ff). Vgl. damit Ordo von Einsiedeln: Andrieu, Ordo XXIII, 11 (III, 270f): *Et procedent de sancto Johanne psallendo... et alio diacono post dorsum domni apostolici portante lignum pretiosae crucis in capsa de auro cum gemmis ornata.* Es ist sehr gut möglich, daß man in Toledo diese Kreuzprozession von Rom ideell übernommen hatte und daraus eine Morgenandacht machte, die dem eigentlichen Gottesdienst vorausgeht. Erst zur neunten Stunde wird ja die Büßerrekonziliation gehalten. Auch die Existenz des alten Hymnus *Ab ore verbum prolatum*, ist ein Beweis, daß schon vor dem römischen Liturgieeinbruch im 11. Jahrhundert wenigstens in Toledo, eine Kreuzverehrung bestanden hat. — Die römischen (und römisch-fränkischen) Ordines werden zitiert nach M. Andrieu, Les Ordines Romani, 3 Bde., Löwen 1931/51.

[8] Das 4. Konzil von Toledo (633) tadelt den Mißbrauch, daß es am Karfreitag Kirchen gibt, die ihre Tore verschlossen halten und dem Volke die Leidensgeschichte des Herrn nicht verkünden. Es beschließt: *Oportet eodem die mysterium crucis, quod ipse Dominus cunctis nuntiandum voluit, praedicari, atque indulgentiae*

Eine ähnliche Ordnung wird auch in der gallikanischen Liturgie bestanden haben, obwohl in den nördlichen Gebieten eine Rekonziliation wohl nur am Gründonnerstag gehalten wurde. Die erhaltenen gallikanischen Quellen geben über den Karfreitag nur sehr spärliche Auskunft, doch lassen die vorhandenen Gebete und Lesungen aus der Leidensgeschichte auf das Abhalten von Lesegottesdiensten zu den einzelnen Horen des Tages schließen[9].

Durch den Bericht eines fränkischen Pilgers aus dem 7. Jahrhundert wird ein klares Bild vom Ablauf der Karfreitagsriten in der Stadt des Papstes entworfen[10]. Ähnlich wie in Jerusalem wird nach der feierlichen Kreuzprozession, die von St. Johann im Lateran nach der Kreuzkirche geht, die kostbare Reliquie von Papst, Klerus und Volk verehrt. Daran anschließend hält man den althergebrachten Lesegottesdienst: zwei Lesungen aus dem Alten Testament, Zwischengesänge, Leidensgeschichte und die Orationes sollemnes. Im 7. Jahrhundert steht also für die römische Liturgie schon der Aufbau des Lesegottesdienstes sowie die Auswahl der Texte fest. Die fränkische Liturgiereform des 8. Jahrhunderts kannte keine höhere Aufgabe, als diese päpstliche Liturgie möglichst buchstabengetreu zu übernehmen. Sie war es, die die fränkisch-römische Liturgie gestaltet hat und die dann im 10. Jahrhundert die stadtrömische maßgebend beeinflußte. Allerdings war im 7. Jahrhundert eine bedeutsame Änderung geschehen: durch die Einführung der Gläubigenkommunion. Noch hatte die von Jerusalem übernommene Kreuzverehrung keine feste liturgische Prägung erfahren, so daß man diesen Teil noch modellieren konnte, während der Lesegottesdienst schon ein festes Ganzes bildete. So wurden die Lesungen und Gebete, wie im Aufbau der heiligen Messe, an den Anfang der Feier gestellt und die neu eingeführte Missa praesanctificatorum mit der Kreuzverehrung verknüpft[11]. Dies geschah in der Weise, daß man einfach die Gläubigen unmittelbar vor dem Empfang der heiligen Eucharistie am Kreuz vorbeigehen ließ, um dieses mit einem Kuß zu verehren. Bald aber löste sich die Kreuz-

criminum clara voce omnem populum postulare: ut poenitentiae compunctione mundati, venerabilem diem dominicae resurrectionis, remissis iniquitatibus suscipere mereamur corporisque ejus et sanguinis sacramentum mundi a peccatis sumamus. can. 7 (Mansi X, 620).

[9] Aus diesem Liturgiebereich schweigen die Quellen über den Aufbau des Karfreitagsgottesdienstes. Der im Missale Gallicanum vetus angezeigte Lesegottesdienst trägt schon ganz römisches Gepräge: *Eadem vero die non salutat, non psallet. Legitur Lectio Osee. Resp. Domine audivi. Item alia: Mensis iste principium. Cantat: Deus a quo et Judas... Item post lectionem Evangelii Orationes sollemnes.* Muratori II, 724.

[10] Ordo von Einsiedeln; Andr., Ordo XXIII, 9—22 (III, 270—272).

[11] Im älteren Gelasianum wird in flüchtigen Strichen diese neue Entwicklung angezeigt. *Istas orationes supra scriptas expletas, ingrediuntur diaconi in sacrario. Procedunt cum corpore et sanguinis Domini... et ponunt super altare. Et venit sacerdos ante altare, adorans crucem Domini et osculans.* Gel. I, 41 (Wilson 77). Als letzte Ahnung davon, daß die Verehrung des Kreuzes ursprünglich an erster Stelle stand, mag die Anweisung vor dem Beginn des Gottesdienstes gelten: *et ponitur sancta crux super altare.* Wilson 74. Vgl. damit die Rubrik im Ordo von Einsiedeln: *et ponit diaconus ipsam capsam ubi est crux super altare.* Andr. XXIII, 12 (III, 271).

verehrung wieder aus der engen Verbindung mit der Kommunion, und zwar infolge ihrer reicheren Ausstattung mit Gesängen und Gebeten. So wurde der Rahmen der Missa praesanctificatorum zu eng, und man gab der Verehrung des Kreuzes einen gewichtigeren Platz nach dem Lesegottesdienst.

Freilich vollzog sich diese Entwicklung nicht von heute auf morgen. Noch mancher Ordo mußte geschrieben werden, bis diese Dreiteilung der Riten klar hervortrat. Vor allem war es der Einfluß des römischen Stationsgottesdienstes, der sich im Frankenreich richtungweisend und klärend bemerkbar machte[12]. Den Lesegottesdienst mit den Fürbitten verstand man als feste Einheit. So erhielt er seine Stelle am späten Morgen, der alle Kleriker und das Volk der Stadt in einer Kirche versammelt sah. Mehr auf dem Boden der pfarrlichen Ebene stand dann am späten Mittag oder sogar erst zur Vesperstunde die Adoratio crucis mit der Missa praesanctificatorum.

Immerhin mußten auch im Pfarrgottesdienst Lesungen und Fürbitten der vorausgegangenen Statio wiederholt werden. So kam es, daß sich mit der Zeit ein einheitliches Gefüge herausbildete, das in Lesegottesdienst, Adoratio crucis und Gläubigenkommunion bestand. Eine solche Aufreihung der Riten wurde vom Mainzer Pontifikale[13] (10. Jh.) aus dem Norden nach Rom getragen, wo die Rubriken dieses Buches die zerrüttete Liturgie der Heiligen Stadt beeinflußten. Die römischen Pontifikalien, die dann die römische Liturgie der Folgezeit maßgebend geformt haben, behielten diese Dreiheit von Lesegottesdienst, Adoratio crucis und Missa praesanctificatorum bei, so daß seit dem 10./12. Jahrhundert die Grundlinien für den Aufbau der heutigen Liturgie festliegen[14].

Von nicht geringer Bedeutung in der Entwicklung der Karfreitagsriten ist dann die Zeit nach dem 12. Jahrhundert. Nun beobachtet man Tendenzen, die versuchen, den Aufbau des Gottesdienstes mit Teilen aus dem Meßordo weiter auszugestalten. Man verlor allmählich das Verständnis für die Eigenständigkeit des Karfreitagsritus. Was sich nur mit einem Ritus innerhalb der Messe als vergleichbar erwies oder einem solchen zu entsprechen schien, wurde ihm angeglichen. Damit war die Möglichkeit angebahnt, die ganzen Riten des Karfreitages, vor allem jedoch die Missa praesanctificatorum als „zerstörte Messe" zu verstehen. Fast gleichlaufend mit diesem Bestreben ging eine feierlichere Ausgestaltung der Missa praesanctificatorum, die wesentlich von der eucharistischen Frömmigkeit des hohen Mittelalters beeinflußt wurde. Es sollte damit

[12] Chrodegang von Metz führte im 8. Jahrhundert den Stationsgottesdienst in seiner Bischofsstadt ein; Andrieu II, S. XXIII f.

[13] M. Hittorp, De divinis catholicae Ecclesiae officiis, Köln 1568, 65—69.

[14] So im Pontificale Romanum des 12. Jahrhunderts, c. 31, 1—12 (Andrieu, Le Pontifical Romain I, 234—237); Pontificale Romanae Curiae, c. 43, 1—19 (ebd. II, 464—469); auch Mabillon, Ordo Romanus X, 13—15 (PL 78, 1013—1014). — Die römischen Pontifikalien des Mittelalters liegen vor in der kritischen Ausgabe von M. Andrieu, Le Pontifical Romain du moyen-âge, 4 Bde., Città del Vaticano 1938/41.

wohl dem Volke irgendwie Ersatz dafür geboten werden, daß die Kommunion nur noch vom Priester empfangen werden konnte.

Gegen das erstgenannte Bestreben entstand zwar schon im 13./14. Jahrhundert eine Gegenströmung, die im Pontifikale des Durandus einen greifbaren Niederschlag fand[15]. Um diese Zeit erfuhr nämlich dies Werk des großen Liturgikers eine weite Verbreitung und Verwendung in verschiedenen bischöflichen Kathedralen. Es konnte sich aber gegen die Tradition der römischen Pontifikalien nicht durchsetzen, die für die Zukunft, nicht zuletzt durch die liturgischen Bemühungen der Franziskaner, von endgültiger Bedeutung für das Missale Pius V. wurde und damit die für unsere Zeit geltende Gestalt der Karfreitagsriten schuf.

2. Die Zeit der Feier

Unter den heutigen Vorschlägen für eine Erneuerung des Triduum sacrum findet sich der Wunsch ausgesprochen, daß der Gottesdienst des Karfreitages auch zur Nachmittags- oder Abendstunde gehalten werden dürfe[1]. Ohne Frage will man damit wieder auf eine alte liturgische Gewohnheit zurückgreifen, die unserer Zeit gut entsprechen würde; gehören doch die Abendmessen in den Städten zu den besuchtesten Gottesdiensten der Sonntage. Ein Blick in die Geschichte der Karfreitagsliturgie wird uns lehren, daß bis zum Mittelalter der offizielle Gottesdienst am Todestag des Herrn in den Nachmittagsstunden gehalten wurde.

Aus dem Pilgerbericht der Ätheria ersehen wir, daß man sich um 400 in Jerusalem zwar den ganzen Tag über dem Gedächtnis des Leidens Christi widmete[2]; den Höhepunkt aber bildete deutlich der Lesegottesdienst von der 6. bis zur 9. Stunde, der gegen drei Uhr mit der Lesung aus dem Johannesevangelium über den Tod des Herrn schloß. In diesen Nachmittagsstunden fand sich an der Leidensstätte des Herrn eine große Volksmenge ein[3].

An anderen Orten, wo man nicht den ganzen Tag dem Gebet und der Liturgiefeier widmen konnte, war eine geeignete Tageszeit

[15] Pontificale Durandi III, 3, 1—30 (Andr., Pont. III, 582—587). Schon Innozenz III. (1198—1216) hatte in seinem Pontifikale zunächst versucht, die seit einiger Zeit gebräuchlich gewordenen Meßriten aus der Liturgie des Karfreitages auszuschalten; Pontificale Romanae Curiae 43, 1—15 (Andr., Pont. II, 464—469). Die neue Fassung des Pontifikale, die um ein halbes Jahrhundert später geschaffen wurde, bringt aber wieder die alte Form; Pont. Rom. Cur. „γ" 43, 12—19 (ebd. 466—469).

[1] J. Löw, Die liturgische Reform des Sacrum triduum: Heiliger Dienst 7 (1953) 94f; B. Capelle, Le vendredi saint et la communion des fidèles: Nouvelle Revue théol. 76 (1954) 142.

[2] Aetheriae Peregrinatio c. 37, 1—9 (CSEL 39, 88—90).

[3] Aetheriae Peregrinatio c. 37, 4 (CSEL 39, 89). — Aus demselben Gedanken, diese drei Stunden in Gebet und Andacht zu verbringen, ist im 17. Jahrhundert die Sitte neu entstanden, während dieser Zeit die Andacht der ‚Drei Stunden' zu halten. Von Südamerika herkommend fand die Idee durch den Jesuitenorden auch in Europa weite Verbreitung. H. Thurston, Lent and holy week, London 1904, 369—385. — In der griechischen Kirche wird heute noch die dritte, sechste und neunte Stunde mit Lesungen aus den Propheten und der Leidensgeschichte begangen; es sind die „großen Stunden" des Karfreitags. A. Maltzew, Fasten- und Blumentriodion, Berlin 1899, S. LXXXVI.

zu bestimmen. In Rom wählte man im 7. Jahrhundert für den Stationsgottesdienst des Karfreitages den frühen Nachmittag[4]. Wenn das ältere Gelasianum einen Bericht über die Feier in den römischen Titelkirchen wiedergibt, so war für den Beginn der Karfreitagsliturgie die neunte Stunde vorgesehen[5]. Auf den Einfluß dieses Liturgiebuches ist es zurückzuführen, daß man gleichlautende Bestimmungen in einigen fränkischen Ordines findet[6]. Allerdings ist damit noch nicht gesagt, daß im 8./9. Jahrhundert die Praxis in Frankenreich auch so aussah. Aber immerhin stellte man das als ideales Vorbild hin. Bis sich diese römische Ordnung völlig durchgesetzt hatte, mag man sich vielleicht, wie das aus den spärlichen gallikanischen Quellen zu schließen ist, zu den gewöhnlichen Gebetszeiten der Terz, Sext und Non zum Gedächtnis des leidenden Herrn versammelt haben[7]. Entsprach dieser Brauch ja einer frühchristlichen tagtäglichen Übung[8]. Im mozarabischen Liturgiebereich war man der römischen und auch jerusalemitanischen Sitte schon näher, wenn die Büßerrekonziliation zur neunten Stunde stattfand[9].

Sobald sich nun die fränkische Liturgiereform des 8. Jahrhunderts durchgesetzt hatte, war es nichts Ungewöhnliches mehr, den Gottesdienst zur nachmittägigen Stunde zu feiern. In der Karolingerzeit wurde nach dem Wunsch der Reformkonzilien[10] die heilige Messe während der ganzen Fastenzeit zur *hora nona* angesetzt. Am Mittwoch und Freitag war damit noch ein besonderer Bittgottesdienst verbunden[11]. So feierte man ohne Zweifel auch den Karfreitagsgottesdienst am Nachmittag, entsprechend dem nahe liegenden Bedürfnis in der Todesstunde des Herrn im Gebet versammelt zu sein. Die mittelalterliche Allegorese führt dies immer wieder als hauptsächlichsten Grund an.

Allerdings gibt es auch im 8./9. Jahrhundert Nachrichten, die uns von einem anderen zeitlichen Termin berichten. Im Franken

[4] *Hora quasi VIII descendit domnus Apostolicus de Lateranis.* Ordo von Einsiedeln: Andr., Ordo XXIII, 9 (III, 270).

[5] *Hora nona procedunt omnes ad ecclesiam.* Gel. I, 41 (Wilson 74).

[6] *Ora nona colleguntur omnis in ecclesia;* Instructio: Andr., Ordo XVI, 2 (III, 151). — Breviarium: Andr., Ordo XVII, 94 (III, 188). — Weitere Beispiele bei Andrieu: Ordo XXX A, 6 (III, 456); Ordo XXXI, 36 (III, 496); Ordo XXXII, 7 (III, 518); Vgl. auch die Bemerkung im Liber officialis des Ps. Alkuin: *Apostolico hoc agente, nos hora nona inchoamus;* c. 18 (PL 101, 1210 A).

[7] Im Missale Gallicanum vetus steht ein Lobpreis über die 9. Stunde: *O sabbatis hora passionis, o magna maximarum gratiarum Nona hodierna, maximorum horarum hora;* Muratori II, 728f. Nach dem Missale von Bobbio werden zu den jeweiligen kanonischen Horen Lesungen aus der Passionsgeschichte gehalten: Muratori II, 839—842.

[8] L. Eisenhofer, Handbuch der kath. Liturgik II, Freiburg 1933, 529.

[9] Liber ordinum c. 84 (Férotin 199).

[10] Vor allem gilt dies von den drei Konzilien von Rispach, Freising und Salzburg um 800; vgl. Andrieu, Les ordines II, S. XXV.

[11] Es wurde beschlossen (can. 5): *Item placuit sancto concilio IV. feria et sexta feria a carne et vino cuncto clero abstinendum et ad Nonam letaniam faciendam cum missarum sollemniis pro incolumitate et prosperitate vel firmitate totius sanctae Dei ecclesiae.* MGH Conc. aevi Carol. I, 1, 208.

reich wird der Lesegottesdienst da und dort am Morgen abgehalten[12]. Eine Erklärung dieser Abweichung findet sich in der Tatsache des Stationsgottesdienstes; denn man begegnet dieser Sitte nur an den Orten, wo Pfarrgottesdienst und Stationsgottesdienst eingeführt worden waren[13]. In Klostergemeinschaften, wo diese Übung nicht bekannt war, blieb man bei der neunten Stunde[14]. Es ist nun sehr naheliegend, da man ja das Bild der römischen Statio als Vollversammlung des Klerus vor Augen hatte, daß die frühe Morgenstunde deshalb gewählt wurde, um dem Pfarrklerus, der am Mittag den Gottesdienst in der Gemeinde zu halten hatte, die Teilnahme an der Liturgie des Bischofs zu ermöglichen[15]. So konnten dann die Geistlichen am Nachmittag oder in der Abendstunde wieder in den Pfarreien sein[16], ein Zeichen, daß man von der alten Übung nicht abgehen wollte. Dieser Sitte, die Liturgie des Karfreitages am frühen Nachmittag zu feiern, blieben dann auch die römischen Pontifikalien aus dem 12. und 13. Jahrhundert treu[17].

Erstmals macht sich im beginnenden 16. Jahrhundert in den offiziellen Liturgiebüchern des römischen Ritus eine Änderung bemerkbar[18]. Im Liber pontificalis des Johannes Burchard († 1506)

[12] So in den Ordines: Suburbikarer Ordo: Andr., Ordo XXVI, 22 (III, 291); Karwochenordo I: Andr., Ordo XXVII, 35 (III, 355); Ordo a Dominica mediana: Andr., Ordo XXVIII, 31 (III, 398); St. Amand: Andr., Ordo XXX B, 29 (III, 470).

[13] Vgl. Suburbikarer Ordo: Andr., Ordo XXIV, 28 (III, 293); Ordo a Dominica mediana: Andr., Ordo XXVIII, 37 (III, 399); Karwochenordo I: Andr., Ordo XXVII, 41 (III, 357); Ordo von St. Amand: Andr., Ordo XXX B, 34 (III, 471).

[14] Consuet. Farfenses c. 55 (Albers I, 51); Ordo Sigberti c. 31 (Albers II, 96); Consuet. Vallymbrosanae c. 25 (Albers IV, 247); Consuet. Germ. mon. c. 51 (Albers V, 35).

[15] Aus den Bestimmungen der Ordines wird klar ersichtlich, daß man bei der Statio die Anwesenheit des ganzen Stadtklerus wünschte. *Conveniant omnes presbiteri tam civitatis quam de suburbanis et omnis clerus cum populo in ecclesia statuta.* Suburbikarer Ordo: Andr., Ordo XXIV, 22 (III, 291). Vgl. Ordo von St. Amand: Andr., Ordo XXX B, 29 (III, 470).

[16] Während des 8./9. Jahrhunderts hielt man den Karfreitagsgottesdienst in den Titelkirchen zur Zeit der Vesper. Suburbikarer Ordo: Andr., Ordo XXIV, 29 (III, 293); Karwochenordo I: Andr., Ordo XXVII, 41 (III, 357); Ordo a Dominica mediana: Andr., Ordo XXVIII, 37 (III, 399). — Aus praktischen Gründen verschob man die Feier zuletzt auf die neunte Stunde. Eine Handschrift des Karwochenordo I hat *ad vesperum* durchgestrichen und darübergeschrieben: *Sed melius est propter incommoditatem populi ut simul haec omnia fiant hora nona* (Andr. III, 357). Der Ordo von St. Amand hat den Vorschlag getreu übernommen; Andr., Ordo XXX B, 34 (III, 471). Vgl. Pontifikale von Mainz (Hittorp 66). — Eine Vorverlegung des Gottesdienstes war teilweise auch wegen der hereinbrechenden Dunkelheit angezeigt. So wird es in Mainz mit der Feuerweihe am Gründonnerstag und wahrscheinlich auch am Karfreitag gehalten: *Eadem vero die Coenae Domini hora nona, quando dies longiores sunt, seu hora quinta, quando breviores, faciunt excuti ignem de lapide in loco foris basilicam* (Hittorp 50). Vgl. Ps.-Alkuin, Off. c. 17 (PL 101, 1205 C).

[17] Pontificale Romanum saec. XII, c. 31, 1 (Andr., Pont. I, 234); Ordo Romanus (Mab.) XII, 28 (PL 78, 1075); Pontificale Curiae Romanae c. 43, 1 (Andr., Pont. II, 464). Noch der Ordo des Petrus Amelii berichtet, daß der Papst ‚sero' zum Gottesdienst gehe; c. 75 (PL 78, 1315 C).

[18] Schon ein Jahrhundert zuvor mußte in einem Frauenkloster in Nürnberg die Feier („Ampt") vor der Mittagsstunde beendet sein. Ein Zitat aus der Instruktion für die Küsterin, die im Jahr 1436 geschrieben worden ist, zeigt dies

wird angeordnet, daß der Papst die Liturgie des Lesegottesdienste mit Kreuzverehrung und Missa praesanctificatorum am Morgen z halten habe[19]. Damit war eine bis auf unsere Zeit maßgebend Entscheidung gefällt. Die Bulle Pius' V. ‚Sanctissimus' (156 bestimmte außerdem für die Meßfeier, daß sie immer am Morgen z halten sei, was sicherlich nicht ohne Einfluß war auf das rasch Durchdringen dieser Verschiebung der Karfreitagsriten. Als klein Erinnerungsstück der alten Sitte des nachmittägigen Gottesdienste blieb schließlich nur noch die Bestimmung der modernen Rub zisten erhalten, daß am Ende der Non, die ja früher zur neunte Stunde gebetet wurde, mit der Feier der Liturgie zu beginnen sei[20].

Wie war es aber zur Verlegung auf den Morgen gekommen Maßgebend hiefür waren zwei Ursachen. Zunächst die mit der Ze nachlassende strenge Fastenpraxis der Frühzeit und damit ve bunden die Vorverlegung des Offiziums. Als Regel hatte noch i 11. Jahrhundert gegolten, daß in der Fastenzeit erst nach d Vesper das Fasten gebrochen werden darf[21], was in verstärkte Maße sicherlich für den ältesten christlichen Fasttag, den Ka freitag, galt. Im 14. Jahrhundert bewahrte man diese Bestimmun noch insofern, als man zwar erst nach der Vesper etwas zu sic nahm, jedoch, um die Strenge dieser Anordnung zu umgehen, d Rezitation der Vesper einfach auf den Morgen verlegte, so daß ma zur gewohnten Zeit zu Tische gehen konnte. Ohne Frage hatte d 13. Jahrhundert mit seiner Großzügigkeit im Antizipieren den We hierzu vorbereitet.[22]

3. Das Licht am Karfreitag

Dem Lichte wurde seit dem Beginn des Christentums eine b deutsame christliche Symbolik zuerkannt[1]. Hatte ja der Herr sic selbst als das Licht der Welt bezeichnet, das in die Finster gekommen war, um den Menschen zu leuchten[2]. So war es nah liegend, daß man schon früh im Leuchten der Kerze ein Symbol fi Christus sah. Aus diesem Geist heraus hat dann auch die Verwe dung des Lichtes am Karfreitag eine besondere Ausgestaltun erfahren. Noch heute wird bis zur Missa praesanctificatorum b den Zeremonien kein Kerzenlicht und kein Leuchter geduld

klar, (bei G. Bilfinger, Die mittelalterlichen Horen, Stuttgart 1892, 76). Deutschland war also schon vor Burchard eine Vorverlegung geschehen. Vielleic hat er diese Gewohnheit nach Rom gebracht.

[19] Es wird unterschieden zwischen *missa de mane* und: *vadant ad matutin tenebrosas*. Nach einem Zitat bei B. Capelle, Le vendredi saint: Questio liturgiques et paroissiales 34 (1953) 262.

[20] Gavanti-Merati IV, 9, 6 (I, 576).

[21] *Est enim ecclesiastica consuetudo ut ad Nonam reficiatur, cum ad Sext Missam celebramus: ad Vesperam autem cum ad Nonam sacrificamus;* Microlog c. 49 (PL 151, 1013). Vgl. weitere Belege hierfür bei F. Zimmermann, D Abendmesse, Wien, 1914, 132ff.

[22] Vgl. Zimmermann, Die Abendmesse 173ff.

[1] Eisenhofer, Handbuch I, 282—292.

[2] Im mailändischen Ritus wird heute noch bei den Worten der Passi *emisit spiritum*, alles Licht in der Kirche ausgelöscht und im Dunkeln mit d Lesung weitergefahren. Missale Ambrosianum, Feria VI. in Parasceve.

Der Karfreitag ist ja der Erinnerung an die Stunden geweiht, da die Sonne ihren Schein verbarg und das Licht der Welt am Kreuze verlöschen sollte. Dem entsprach es, daß auch in den Riten dieses Tages möglichst alles Helle und Leuchtende aus der Kirche und dem Gottesdienst verbannt wurde. Dunkelheit sollte herrschen, jeder Ausdruck der Freude vermieden sein[3].

Diese Symbolik vollkommen durchzuführen, war natürlich schon aus praktischen Gründen unmöglich. Von den Bedürfnissen des häuslichen Lebens abgesehen, erforderte auch der Gottesdienst Beleuchtung, und so war man gezwungen, das Licht wieder anzuzünden. Amalar erlaubt das schweren Herzens und schreibt: *Propter nostram infirmitatem reaccenditur, quia sine lumine non possumus nostra officia peragere in ecclesia. Alioquin conveniret potius ut post primam exstinctionem exstinctus esset usque ad gloriam resurrectionis et renovationis novi testamenti*[4]. Hatte derselbe doch auf eine Anfrage hin in Rom erfahren, daß der Papst beim Karfreitagsgottesdienst überhaupt kein Licht verwende[5].

Um das Licht wiederzugewinnen, ergaben sich zwei Lösungen. In Rom verwahrte man das Feuer vom Gründonnerstag bis zur Vigil des Osterfestes an einem verborgenen Orte, während man im Norden eine eigene Feuerweihe hielt, die bis ins 12. Jahrhundert an den drei letzten Tagen der Hebdomada maior stattfand[6]. Noch

[3] Die heute in ihrer Datierung sehr umstrittene Regula Magistri bestimmt, daß man an diesem Tag im Kloster kein Licht sehen soll: *simul et lucernae et cicendeli totum intra monasterium negetur aspectus: ut in nobis tristitia habeatur ipso die, cum mundo verum Domini lumen per passionem abscedit; et in sequenti lumen lucescente sabbato per totum mundum pro laetitia reponatur, quando per resurrectionem Christi laetitiae lumen ad nos revertitur;* c. 53 (PL 88, 1016 B). Noch im 15./16. Jahrhundert drückt sich ein Rituale von Soissons in ähnlichen Worten aus: *Lumen in tota Ecclesia hodie debet celari. Tenebrae enim factae sunt super universam terram ab hora tertia usque in horam nonam; moriente vero illo qui ait: Ego sum lux mundi, sol obscuratus est et luna non dedit lumen suum.* E. Martène, De antiquis Eccl. ritibus IV, 23 (Venedig 1783: Bd. III, 138).

[4] Eccl. off. IV, 22 (PL 105, 1202 D; als Nachtrag bei Hanssens II, 552). Ähnlich an anderer Stelle: *Et propter necessitatem communem reaccenditur in sancta Romana ecclesia eodem die, ut ex illo cibi coquantur et reservetur ad usum noctis necessarium.* Ord. ant. c. 44 (PL 105, 1293 B). Vgl. A. Franz, Die kirchlichen Benediktionen I, Freiburg 1909, 507ff.

[5] Amalar, Ord. ant. c. 44 (PL 105, 1292).

[6] Die Feuerweihe an den Kartagen geht auf eine heidnische Sitte zurück. Zu Beginn des Frühlings war es im Norden allgemein üblich, aus einem Stein neues Feuer zu schlagen, das Schutz vor schädlichen Einflüssen bringen sollte; vgl. Franz, a. a. O. Die Missionare griffen dieses Brauchtum auf und brachten es mit dem österlichen Gedankengut in Verbindung. So kam dann die Feuerweihe nach dem Süden, was eine Bemerkung im suburbikaren Ordo, der um 750 in Oberitalien entstanden ist, beweist: *Hora nona, feria sexta excutiatur ignis de lapide, sicut diximus;* Andr., Ordo XXVI, 14 (III, 329). Vor allem aber fand die Feuerweihe in den Klöstern und Pfarreien des Frankenlandes weite Verbreitung. Es gibt vom 8. bis 10. Jahrhundert kaum ein liturgisches Buch, das diese Sitte in den Kartagen nicht erwähnt. Ebensolches gilt für die monastischen Ordines und Consuetudines. Ordo Sigberti c. 31 (Albers II, 96); Cons. Farfenses c. 55 (Albers I, 51); Cons. Germ. monast. c. 51 (Albers V, 35). Vgl. die Angaben bei Martène, De ant. monach. rit. III, 14, § 12 (IV, 135); Ant. eccl. rit. IV, 23, § 6 (III, 127). Auch das Volk nahm an dieser Feuerweihe teil: *Quae candela in arundine debet poni et a custode ecclesiae portari presente populo.* And., Ordo XXIX, 15 (III, 440). Das geweihte Feuer wurde von den Gläubigen nach Hause

längere Zeit hindurch kann man in alten Missalien die Weihegebete für den Feuersegen am Karfreitag finden[7]. Dann stellte man vielleicht unbewußt, auch hier die alte Lichtsymbolik wieder her, indem man am Karfreitag eine besondere Weihe des Feuers unterließ, während sie an den beiden anderen Kartagen noch länger bestehen blieb[8]. Unser heutiger Brauch, nur noch am Karsamstag eine Feuerweihe für das Osterlicht zu halten, zeigt seine ersten Anfänge im 12./13. Jahrhundert.

In Rom selbst hatte bis zum 7. Jahrhundert eine eigene Feuerweihe, auch für das Osterlicht, keinen Eingang gefunden. Da man die Tradition hütete, das Licht am Gründonnerstag für den Karsamstag aufzubewahren[9], war die Notwendigkeit, eigens Feuer zu segnen, nicht gegeben.

Doch gab es auch hier Abweichungen von der alten Tradition. Schon im älteren Gelasianum wird uns berichtet, daß man die Osterkerze mit einem Licht anzündet, das vom Karfreitag her aufbewahrt wurde[10]. Ob am Karfreitag damit eine eigene Feuerweihe verbunden war, ist nicht auszumachen. Immerhin dürfte der Pilgerbericht des Einsiedler Ordo insofern einen Anhaltspunkt bieten, als aus ihm hervorgeht, daß wenigstens in der Liturgie des Papstes mit dem Anzünden des Karfreitagslichtes besondere Umstände gemacht wurden. Er schreibt: *Et precipit domnus apostolicus ascendere lumen ex ungario et ascendit ex ipso lumen cui ipse iussit duas faculas albas, quas portent duo clerici de cubiculo ante domnum*[11]. Die Zurückhaltung gegenüber allzugroßer Feierlichkeit wird aber deutlich, wenn man sich vor Augen hält, daß an anderen Tagen beim päpstlichen Gottesdienst nicht zwei, sondern sieben Leuchter vor dem Papst hergetragen wurden. Die Antwort, die Amalar ungefähr ein Jahrhundert später in Rom erhalten hat, legt die Annahme nahe,

mitgenommen, und zwar manchmal an allen drei Kartagen, wie dies Johannes von Avranches bezeugt: *Quod in his tribus diebus novus ignis de petra excusus in ecclesia accenditur et inde per caeteras domos christianorum defertur.* Eccl. of. (PL 147, 49 B). Vgl. Franz, a. a. O. 516f.

[7] Ordo legendi et cantandi Remensis (XII. saec.) (Chevalier 280); Missale von Canterbury, Feria VI. in Parasceve (Rule 37). Auch in den Rubriken eines alten Toulouser Missales ist noch ein eigener Lichtritus vorgesehen: *Feria sexta in Parasceve post nonam officium sollemniter celebratur, et episcopus vel sacerdos cum alba et cappa indutus cum diacono et ministris deferentes virgam sculptam in figuram serpentis et candelabra accedat ad altare sicut mos est.* Martène, IV, 22 § 6 (III, 127).

[8] Beleth und Durandus sprechen nur noch von einer Feuerweihe am Karsamstag. Allerdings erwähnt gerade Durandus noch, daß es einige gäbe, die an allen drei Tagen das Feuer segnen wollen.

[9] Ein Missale aus Arezzo (11. Jh.) hat zu den Rubriken des Gründonnerstages die Bemerkung: *Tunc de igne accendatur candela aut lampas et servetur in sabbato sancto ut accendatur inde ignis et cerei.* A. Ebner, Quellen und Forschungen zur Geschichte und Kunstgeschichte des Missale Romanum, Freiburg 1896, 22

[10] *Deinde veniens archidiaconus ante altare, accipiens de lumine quod VI feria absconsum fuit.* Gel. I, 42 (Wilson 80). Auch Theodosius, der Archidiakon am päpstlichen Hof, berichtet Amalar: *In ipsa die (feria VI) novus ignis accenditur de quo reservatur usque ad nocturnale officium.* Amalar, Ord. ant. c. 44 (P. 105, 1292). Vgl. dazu Ordo von St. Amand: Andr., Ord. XXX B, 28 (III, 470

[11] Einsiedler Ordo: Andr., Ordo XXIII, 10 (III, 270).

daß man entweder dieses Licht nur bei der Prozession verwandte oder daß jener Brauch überhaupt bald wieder aufgegeben wurde.

Wie man im 13. Jahrhundert beginnt, die Missa praesanctificatorum feierlicher zu gestalten, durchbricht man an dieser Stelle auch die lichtlose Düsternis des Gottesdienstes. Die eucharistische Frömmigkeit des Mittelalters konnte es nicht mehr ertragen, daß man den Leib des Herrn nicht wie an anderen Tagen mit strahlendem Licht ehrte[12]. So zündete man die Kerzen am Altar an, damit der Leib des Herrn eine würdige Ehrung erfahre. Ansonsten blieb man dem alten Gesetze treu, das Rhabanus Maurus so formulierte: *Hac die in Ecclesia luminaria non accenduntur, quia in ipso Redemptore crucifixo sidera obscurabantur*[13].

II.
DER LESEGOTTESDIENST
1. Der Eingangsritus

Entsprechend dem von Anton Baumstark aufgestellten Gesetz von der Erhaltung des Alten in liturgisch hochwertiger Zeit[1], begegnen wir am Beginn der Karfreitagsriten uraltem liturgischem Brauchtum. So wußte sich die *prostratio* im Wandel der Zeiten in der Liturgie der abendländischen Völker bis heute zu erhalten. Im Grunde erscheint sie dem Wesen des Westens fremd. In der Kultur des Morgenlandes war dieser Gestus jedoch der Ausdruck der Demut und der Bitte vor einer höhergestellten Person[2]. Vom byzantinischen Hofzeremoniell hatte das Christentum diese Ehrung, die vor allem dem Kaiser zugedacht war, in die Liturgie übernommen[3]. Mit dieser gleichen Geste, die heute unsere Karfreitagsliturgie eröffnet, begann man im 7. Jahrhundert allgemein die Feier des Stationsgottesdienstes[4].

Ein fränkischer Pilger schildert uns aus dieser Zeit, wie der Papst am Karfreitag barfuß in die Heilig-Kreuz-Kirche einzieht und sich vor dem Altar, auf den der Diakon die kostbare Kreuzreliquie gelegt hat, zum Gebete hinstreckt[5]. Diese ergreifende Gebetsgebärde wort-

[12] Das Missale von Sarum (12. Jh.) stellt das Prinzip auf: *Candele non accendantur circa altare, nisi ante Corpus Domini* (Legg 109, Anm. 1). Anfang des 13. Jahrhunderts wird auch für die päpstliche Liturgie bestimmt, daß vor der Missa praesanctificatorum die Kerzen am Altar angezündet werden müssen. Ordinarium II, 15 (Andr., Pont. II, 561); Pontificale Romanae Curiae 43, 15 (ebd. 467).

[13] De inst. cler. II, 37 (PL 107, 349 A).

[1] A. Baumstark, Das Gesetz der Erhaltung des Alten in liturgisch hochwertiger Zeit: JL 7 (1927) 1—23.

[2] Ein Niederwerfen vor dem Gebet oder zum Gebet ist im AT kein unbekannter Gebetsgestus. Num 16, 22; 2 Chr 20, 18; 29, 29; Sir 50, 17—21. Auch Tertullian kennt die *prostratio;* De or. c. 23 (CSEL 20, 197).

[3] F. J. Dölger, Zur antik-frühchristlichen Auffassung der Herrschergewalt von Gottes Gnaden: Antike und Christentum 3 (1932) 119. — J. Horst, Proskynein, Gütersloh 1932, vor allem S. 51—127.

[4] Ordo Rom. I, n. 50f (Andr. II, 83).

[5] *Et, dum perveniunt ad Hierusalem, intrant aecclesiam et ponit diaconus ipsam capsam ubi est crux super altare et sic aperit eam domnus apostolicus. Deinde prosternit se ante altare ad orationem et, postquam surgit, osculatur eam et vadit et stat circa sedem.* Ordo von Einsiedeln: Andr., Ordo XXIII, 12—13 (III, 271).

loser Trauer ist in der römischen Liturgie nie in Vergessenheit geraten[6].

Gebete, die während der Prostratio zu verrichten wären, sind nur vereinzelt vorgesehen worden[7]. Es herrscht Schweigen im Gotteshaus. Während an anderen Tagen der Einzug unter Psalmengesang vor sich geht, verzichtet man, um den Charakter des *dies amaritudinis* zu wahren, auch auf diese Feierlichkeit. Das Gotteshaus, das an diesem Tag alles Schmuckes und Glanzes ledig ist[8], soll auch nicht von der schlichten Melodie des Psallierens erwärmt werden[9]. Dem Stil des Karfreitages entspricht, was schon in der gallikanischen Liturgie gegolten haben mag: *Eodem vero die non salutat, non psallet*[10]. Auch das Mittragen von Kerzen und Weihrauch wird vermieden[11]. Wo aus praktischen Gründen Licht beschafft werden mußte, holte man das Feuer, das vor dem Gottesdienst für diesen Zweck eigens geweiht worden war[12]. Doch wie wir oben schon sahen, war die Benützung des Lichtes nur ein notwendiges Übel, das man möglichst zu vermeiden suchte.

Zum Eingangsritus gehört sodann von alters her der Altarkuß, der in seiner ursprünglichen Bedeutung als Begrüßungsgestus gerade in den Riten des Karfreitages deutlich erkennbar ist. Wie

[6] Einige römisch-fränkische Ordines des 8./9. Jahrhunderts haben die knappe Bemerkung: *mox ut surrexerit*, was die Prostratio voraussetzt; Suburbikarer Ordo: Andr., Ordo XXIV, 23 (III, 292); Andr., Ordo XXXI, 37 (III, 496). Andere sagen deutlicher: *dum ... processerit ante altare ad orandum super orarium, sicut mos est*; Andr., Ordo XXVII, 36 (III, 355), u. ö. — Unter *orarium* (oder, wie an anderen Stellen: *oratorium*) ist ein Gebetsteppich zu verstehen. Vgl. H. Menardus, PL 78, 332 B; J. A. Jungmann, Missarum Sollemnia[3], Wien 1952, I, 92 Anm. 12. — Nur im Pontifikale des Durandus benutzt der Bischof das Faldistorium als Kniebank: *ibi prostratus diutius super faldistorium orat;* III, 3, 3 (Andr., Pont. III, 582).

[7] Die Kanoniker von St. Martin in Tours beten im 13./14. Jahrhundert während der *prostratio* die sieben Bußpsalmen mit einer abschließenden Oration. Martène V, 23, § 9 (III, 128). Der leise Versuch, ein Stufengebet einzuschalten, wird angedeutet im Ordinarium von Straßburg (um 1364), wenn es bestimmt: *Praecedit sacerdotis et diaconi peculiaris oratio; quam quisque facit ex propria voluntate, non ex necessitate officii vel ordinis; quam sequetur altaris denudatio. Nam ea posteriora differtur confessio: hoc est dicere: sacerdos post peculiarem orationem non dicens ‚Confiteor Deo' accedat ad altare, et tamen osculetur ipsum.* Martène IV, 23 (III, 140).

[8] Die Regula Magistri schreibt für den Schmuck der Kirche vor: *sexta feria altaris velamen vel universus oratorii subtrahatur ornatus;* c. 53 (PL 88, 1016 B).

[9] *Et egreditur sacerdos de sacrario cum ordinibus sacris, cum silentio, nihil canentes.* Gel. I, 41 (Wilson 74). Einzig im römischen Pontifikale des 12. Jahrhunderts duldet man ein unterdrücktes Psallieren: c. 31, 1 (Andr., Pont. I, 234).

[10] Missale gall. vetus (Muratori II, 724). Vgl. das ältere Gelasianum erklärend: *Nec salutat, id est non dicit Dominus vobiscum.* Gel. I, 38 (Wilson 63).

[11] Ordo Rom. XII (Mab.), 28 (PL 78, 1075); Pontificale Rom. Cur. 43, 5 (Andr., Pont. II, 465); Pont. Durandi III, 3, 3 (Andr., III, 582). Eine Ausnahme bildet hier der Ordo von Einsiedeln. Doch gilt der Weihrauch, der bei der Kreuzprozession mitgetragen wird, eindeutig der Ehrung der Kreuzreliquie, die der Papst selbst inzensiert. Ordo Einsiedeln: Andr., Ordo XXIII, 11 (III, 270).

[12] Im Pontifikale von Mainz wird ein Ordo erwähnt, der bestimmen soll, daß mit dem geweihten Feuer zwei Kerzen angezündet werden sollen (Hittorp 65). Ähnlich ein Codex Colbertinus (13. Jh.) bei Martène: *praecedentibus duobus acolythis cum accensis luminaribus de igni sanctificato ante altare.* Martène IV, 23 (III, 139).

Dölger in einer Studie gezeigt hat, war dieser Kuß anfänglich von keinem Gebet begleitet, sondern wurde als gesteigertes Ave betrachtet, das Christus galt[13]. Er war zunächst auch nicht das Vorrecht des Liturgen, sondern durfte ebenso von der Assistenz und von den Laien geübt werden. Im 7. Jahrhundert begegnen wir der vereinzelt gebliebenen Lösung, daß der Kuß des Altars im Stationsgottesdienst des Karfreitags durch den Kuß der Kreuzreliquie ersetzt wird[14]. Aber auch hier handelt es sich offenkundig um denselben Gedanken der Begrüßung, um ein *Ave sancta crux*. Im Geheimnis des Kreuzes steht ja die ganze nun beginnende Liturgie.

2. Der Aufbau des Lesegottesdienstes

Im Aufbau des Lesegottesdienstes stoßen wir wieder auf das schon genannte Gesetz, daß an liturgisch bedeutsamen Tagen das Alte bewahrt wird. Die Praxis der gemeinsamen Schriftlesung hatte das junge Christentum schon von der Synagoge geerbt[1]. Ebenso kannte die jüdische Liturgie die Zweizahl der Lesungen aus dem Gesetz und den Propheten, wie das ja bei einigen orientalischen Riten heute noch in jeder Vormesse festes Gesetz ist[2]. Altes Formgesetz ist auch der regelmäßige Wechsel der drei Elemente Lesung, Gesang und Gebet[3]. Im Wandel von Gebet und Lesung wickelte sich schon im 4. Jahrhundert der Lesegottesdienst des Karfreitags in Jerusalem ab. Freilich war die Zahl der Lesungen größer, dauerte die ganze Feier doch drei Stunden[4]. Ziehen wir noch das armenische Lektionar aus dem 5. Jahrhundert heran, dann ist der jerusalemitanische Lesegottesdienst auch nach der textlichen Seite hin feststellbar.[5] Zunächst wiederholen sich nach diesem Buch viermal immer in gleicher Reihenfolge — wenigstens scheint dies die Grundregel zu sein — Responsorium, Lesung aus einem Propheten, Lesung aus einem Apostelbrief und anschließendes Gebet, zu dem die ganze Gemeinde aufgefordert wird. Vom fünften Mal an fügt man zu dieser Reihe noch eine dritte Lesung aus der Leidensgeschichte des Herrn hinzu, so daß wieder eine Viererreihe entsteht, in der jeweils einer der vier Evangelisten in der Ordnung Matthäus, Markus, Lukas und Johannes zu Wort kommt. Deutliche

[13] F. J. Dölger, Der Altarkuß: Antike und Christentum (= AC) 2 (1930) 210ff.

[14] Ordo von Einsiedeln: Andr., Ordo XXIII, 13f (III, 271).

[1] Die mittelalterlichen Liturgiker wußten noch zum Teil von dem alten Ursprung dieser Ordnung des Lesegottesdienstes. Durandus († 1296) schreibt darüber: *Incipit hoc officium a lectionibus, quia in primitiva Ecclesia omnis Missa a lectionibus inchoabatur.* Rationale VI, 77, 2.

[2] Jungmann, Miss. Soll.[3] I, 505.

[3] Vgl. zu diesem liturgischen Grundschema J. A. Jungmann, Die liturgische Feier, Regensburg 1939, 54ff.

[4] *De sexta usque ad nona aliud nichil fit, nisi leguntur lectiones sic: id est ita legitur primum de psalmis, ubicumque de passione dixit, legitur et de apostolis sive de epistolis apostolorum vel de actionibus, ubicumque de passione Domini dixerunt, nec non et de evangeliis leguntur loca, ubi patitur. Item legitur de prophetis, ubi passurum Dominum dixerunt.* Aetheriae Peregrinatio c. 37, 5 (CSEL 39, 89).

[5] Conybeare, Rituale Armenorum 521f.

Anklänge an den Pilgerbericht der Ätheria berechtigen zum Schluß, daß im armenischen Lektionar genau die Gestalt des Lesegottesdienstes wiedergegeben wird, wie der Pilger im 4. Jahrhundert sie in den Mittagsstunden des Karfreitags erleben konnte[6].

Dieses liturgische Grundschema begegnet uns auch im römischen Karfreitagsgottesdienst des 7. Jahrhunderts. Der Verfasser des Einsiedler Ordo entwirft von der Stationsfeier in S. Croce folgendes Bild[7]: Der Subdiakon liest zuerst die Prophetie aus Osee, der das Graduale *Domine audivi* folgt; dann wird eine Lesung aus dem Gesetz genommen, der sich der Traktus *Qui habitat* anfügt; als dritte Reihe findet sich die Lesung der Leidensgeschichte mit den feierlichen Fürbitten als abschließendem Gebet[8]. Dieser Aufbau wird seit dieser Zeit bis zum Missale Pius' V. festgehalten.

Schwierigkeiten bereitet dieses Formgesetz beim Versuch, es bei den Karfreitagsriten des älteren Gelasianums anzuwenden. Dort beginnt die Feier nämlich nicht mit einer Lesung, sondern mit einer Oration, der sogar ein Mahnruf vorausgeht, daß sich alle an diesem Gebet beteiligen mögen: *postulans sacerdos pro se orare, et dicit: Oremus, et annuntiat diaconus: Flectamus genua, et post paululum dicit: Levate. Et dat orationem: Deus a quo et Judas. Ista oratione expleta vadis retro altare et legitur lectio*[9]. Diese Ordnung hat verschiedene Ordines des 8./9. Jahrhundert maßgebend beeinflußt[10]. Darüber hinaus macht sich der Einfluß des gelasianischen Aufbaus bis ins 13. Jahrhundert bemerkbar[11]. Es darf also nicht besonders wundernehmen, wenn wir relativ häufig einer Abweichung von der

[6] Die Teilnahme des Volkes am Gebet vollzieht sich nach der Pilgerin Ätheria in orientalischen Formen: *Ad singulas autem lectiones et orationes tantus affectus et gemitus totius populi est, ut mirum sit; nam nullus est neque maior neque minor, qui non illa die illis tribus horis tantum ploret, quantum nec aestimari potest. Dominum pro nobis ea passum fuisse;* c. 37, 7 (CSEL 39, 89). Einen Vergleichspunkt für die Lesungen im armenischen Lektionar bietet uns die Bemerkung: *post hoc cum coeperit se iam hora nona facere, legitur iam ille locus de evangelio cata Johannem, ubi reddidit spiritum, quo lecto iam fit oratio et missa.* Ebd. c. 37, 7 (CSEL 39, 89). Damit ist nichts anderes als das 19. Kapitel aus dem Johannesevangelium gemeint, das auch als letztes Evangelium im armenischen Lektionar erwähnt wird. Conybeare 522. Auch die Perikope Mt 27, 57—61, die nach der Aussage Ätherias zur Vesper in der Auferstehungskirche gelesen wird, entspricht genau den Angaben des genannten Lektionars. *Legitur ille locus de evangelio, ubi petit corpus Domini Josef a Pilato et ponit illud in sepulcro novo.* Aetheriae Peregrinatio c. 37, 8 (CSEL 39, 90); Conybeare, a. a. O.

[7] Ordo von Einsiedeln: Andr., Ordo XXIII, 17—19 (III, 271).

[8] Die Orationen des Priesters zwischen den Lesungen werden nicht erwähnt. Vielleicht hat der Verfasser sie vergessen oder keinen besonderen Wert auf sie gelegt, da sie ja im Liber sacramentorum zu finden waren. Die fränkischen Ordines bezeugen aber auch diese Gebete; so zum ersten Mal der für die Liturgie des 8. Jahrhunderts grundlegende Karwochenordo I: Andr., Ordo XXVII, 37 (III, 355).

[9] Gel. I, 41 (Wilson 74).

[10] Zur gelasianischen Familie gehören einige fränkische Ordines des 8./9. Jahrhunderts: Ordo XXX A, 6 (Andr. III, 456); Ordo XXXI, 37—38 (Andr. III, 496); XXXII (P und C), 8 (Andr. III, 518); Ordo XXXIII, 4 (Andr. III, 531).

[11] Die knappen Rubriken des Gelasianums sind noch deutlich in dem aus dem 10. Jahrhundert stammenden Sakramentar von S. Remi in Reims erhalten: Chevalier 326. Im 13. Jahrhundert sind gelasianische Elemente in den Consuetudines von Norwich festzustellen; Tolhurst (HBS 82) 88.

oben hervorgehobenen Ordnung des Lesegottesdienstes begegnen[12]. Das Gelasianum war das authentische Werk, nach dem die liturgische Erneuerung gegriffen hatte, um den Mißständen des 8. Jahrhunderts zu begegnen. Viele andere liturgische Bücher waren durch die Invasion der Araber, die fast alle kulturell bedeutsamen Klöster Süd- und Mittelfrankreichs dem Erdboden gleichgemacht hatten, vernichtet worden. Mittelpunkte geistlichen Lebens wie Luxeuil und Lerin lagen ausgeplündert und verlassen da. Da war allem Anschein nach das ältere Gelasianum als erstes liturgisches Buch auf privatem Weg ins Land der Franken gelangt, war dort mit gallischen Einfügungen erweitert worden und hatte dadurch seinen streng stadtrömischen Charakter verloren.

Wie kam es aber nun zu dieser gelasianischen Ordnung, die den Gottesdienst des Karfreitags mit einer feierlichen Oration beginnen läßt? Ein kleiner Umweg über die Liturgie der heiligen Messe bringt vielleicht in diese Frage etwas Licht. Bis zum 5. Jahrhundert steht fest, daß man jede Messe unmittelbar mit den Lesungen begann[13]. Seit dieser Zeit aber schiebt sich vor diese eine Einfügung nach der anderen, so daß eine Art Vorhof entstehen konnte, der den eigentlichen Aufbau etwas verdunkelte. Ein Torbogen dieses Vorhofes war die den Einzug abschließende Oration, die sich im Missale vor den Lesungen erhalten hat. Sehen wir von dieser Tatsache aus die Karfreitagsrubriken des älteren Gelasianum näher an, so kann man ohne Schwierigkeit feststellen, daß man bei der Gestaltung der Feier als Vorbild einen feierlichen Einzug vor Augen hatte, den man aber dem Charakter des Tages entsprechend ohne Gesang haben wollte[14]. Der fränkische Überarbeiter nahm sich den damals schon ziemlich feststehenden Ordo der römischen Messe zum Vorbild und hat eine der zwei Orationen, die er in den Anweisungen vorfand, einfach als Abschlußoration für den Einzug eingeordnet und vor die erste Lesung gestellt[15]. Das Prinzip, die Feier des Gottesdienstes mit der Lesung zu beginnen, wurde so durch die Gewissenhaftigkeit eines liturgischen Reformators verdunkelt[16].

[12] Schon Martène hält in seinem Kommentar zu den Karfreitagsordines die beiden verschiedenen Überlieferungen fest; Ant. eccl. rit. IV, 23, § 10 (III, 128).

[13] Jungmann, Miss. Soll.[3] I, 342ff.

[14] *Et egreditur sacerdos de sacrario cum sacris ordinibus, cum silentio, nihil canentes*; Gel. I, 41 (Wilson 74).

[15] Im älteren Gelasianum steht an erster Stelle die Oration *Deus a quo et Judas*; Gel. I, 41 (Wilson 74). Einige Ordines aus dem 9. Jahrhundert übernehmen diese Ordnung: Ordo XXXI, 37 (Andr. III, 496); Ordo XXXII (C), 8 (Andr. III, 518).

Deutlich die Funktion als Abschlußgebet hat Durandus in seinem Pontifikale der Oration *Deus qui peccati veteris* gegeben: *Post hec surgens ... deosculato altari, dicit sub silentio orationem: Deus qui peccati veteris, et cet.*: III, 4 (Andr., Pont. III, 582). Als Vorbild hat dabei aber nicht das Gelasianum gedient, sondern der Ritus der Prostratio bei der Kirchweihe, wo auch diese Oration als Abschluß vorgesehen ist. Pontificale Durandi II, 6, 9 (Andr., Pont. III, 513f). Im Pontificale ecclesiae s. Andreae aus dem 13. Jahrhundert findet sich diese Oration bei der Reconciliatio ecclesiae: Chr. Wordsworth, The pontifical offices used by David Benham, Edinburgh 1885, 46. Heute noch dient dieses Gebet als Abschluß nach der Prostratio im Missale Bracarense (Rom 1924) 184: *Et si ipsi videtur, dicat Celebrans secreto: Deus qui peccati.*

[16] Ein gutes Beispiel, wie man oft zwischen beiden Ordnungen schwankte und

Dennoch kann aus den anderen Quellen, die dieser Umstellung nicht gefolgt sind, die alte Tradition klar bewiesen werden. Das ältere Gelasianum ist nur eine Ausnahme, die eine sonst geläufige Regel bestätigt, daß der Lesegottesdienst auch an diesem Tage mit einer Lesung zu beginnen hatte[17]. Unbewußt vielleicht wahrt die Liturgie der Kirche damit eine der christlichen Grundwahrheiten, daß am Anfang das Wort steht, das Gott zu den Menschen gesprochen hat, und diese darum in gläubiger Haltung zunächst die hörend Empfangenden sind, bevor sie sich in dankendem oder bittendem Beten an den offenbarenden Gott wenden können.

3. Die Lesungen

Die römische Liturgie des Karfreitags ist in ihrer tiefen Trauer nicht ohne Ausblick auf den erlösenden Ostermorgen. Da und dort scheint in ihren Gebetstexten eine erlöste Hoffnung auf, die über dem schmerzlichen Geschehen auf Golgotha nie den eigentlich beherrschenden Sinn dieses Tages vergißt, der in der Auferstehung des Herrn zur Morgenfrühe des dritten Tages offenbar wird. Sie will nicht streng geschichtlich den Ablauf der Ereignisse bieten, wie das in der jerusalemitanischen Liturgie des 4. Jahrhunderts der Fall war, sondern hat immer, während sie das Historische des Augenblicks in Erinnerung bringt, das Ganze des theologisch-heilsgeschichtlichen Geschehens vor Augen. So spricht sie schon am Karfreitag von der Auferstehung, und im Jubel des Ostermorgens scheut sie sich nicht, mitten in freudiger Danksagung den Tod des Herrn in Erinnerung zu rufen[1]. Wie wir später unter den Gesängen zur Verehrung des Kreuzes einem lichten, österlichen Gedanken begegnen werden, der sich aus der Frühe des Ostermorgens herüberverirrt hat, so steht gleichsam als Überschrift über dem Lesegottesdienst die verheißungsvolle Botschaft des Propheten Osee: *Vivificabit nos post duos dies: in die tertia suscitabit nos, et vivemus in conspectu eius*[2]. Die mittelalterlichen Liturgieerklärer fanden für

sich nicht zu entscheiden wußte, liefern die Consuetudines von Farfa. Da wird zuerst die Lesung aus dem Propheten Osee an den Anfang der Liturgie gesetzt. Dann aber bricht der Schreiber plötzlich ab und bringt die gelasianische Ordnung: c. 55 (Albers I, 52). In dem aus der Zeit der fränkischen Liturgieform stammenden Codex Augiensis CXII spiegelt sich dieselbe Unentschiedenheit wieder. Das Gebet *Deus a quo et Judas* steht zwar an erster Stelle, doch beginnt es erst bei *poenam*. Die Eingangsworte sind von der zweiten Oration *Deus qui peccati veteris* genommen. A. Dold, Das Palimpsestsakramentar im Codex Augiensis CXII, Beuron 1925, S. XXXI u. 21.

[17] Im 11. Jahrhundert schreibt Bernold von Konstanz: *In Parasceve officium a lectione, non ab oratione, juxta ordinem incipitur. Nam oratio finis esse solet potius officiorum quam principium, ut in ipsa missa patet et in singularibus cursibus.* Micrologus c. 52 (PL 151, 1016 A).

[1] Vgl. unsere Osterpräfation. Die Behauptung von G. Dix, daß wir in den jetzigen Karfreitagslesungen alte römische Texte vor uns haben, die ursprünglich in der Osternacht gelesen wurden und dann im 5. Jahrhundert in den Lesegottesdienst von Parasceve übertragen worden seien, geht über den kühnen Versuch einer Hypothese nicht hinaus. G. Dix, The Shape of the Liturgy. Glasgow 1945, 440.

[2] Osee 6, 2.

diese Lesung die geeignete Bezeichnung: die Stelle aus Osee ist wahrhaft ein *praeconium resurrectionis*[3].

Seit dem 7. Jahrhundert läßt sich diese Lesung im Karfreitagsgottesdienst der römischen Kirche belegen[4]. Fest hat sie sich gegen eine andere Tradition zu behaupten gewußt, die dem Charakter des Tages entsprechender zu sein schien und die vom gallischen Raum her mit ihr in Wettbewerb trat: Lesungen vom leidenden Gottesknecht, die schon im Pilgerbericht der Ätheria gemeint sein müssen[5] und die im altarmenischen Lektionar ausdrücklich bezeugt sind[6]. Hier werden Verbindungslinien vom Osten nach dem Westen greifbar. Gerade diese Isaias-Stellen lassen sich nämlich in allen westlichen, außerrömischen Liturgien belegen. Erst im 8. Jahrhundert konnte die in Rom gebräuchliche Oseelesung diese Abschnitte aus Isaias in der gallikanischen Liturgie verdrängen. Ein Sakramentar der gleichen Zeit, das noch vor der Liturgiereform Karls des Großen anzusetzen ist, nennt die Isaiaslesung an erster Stelle[7]. Demselben Text begegnen wir in der westgotischen[8] und in der mailändischen[9] Liturgie.

War die erste Lesung ein tröstender Ausblick auf den Ostermorgen, so ist die folgende aus dem Buche Exodus ein *praeconium passionis*, wie Rupert von Deutz dieses Stück charakterisiert hat[10].

[3] Amalar, Eccl. off. I, 13, 8 (Hanssens II, 93f); Sicard von Cremona, Mitrale VI, 13 (PL 213, 313 A); Rupert von Deutz, Eccl. off. 6, 5 (PL 170, 157 C). — Es ist bekannt, daß im Literalsinn des prophetischen Textes allerdings nicht von der Auferstehung die Rede ist.

[4] Das erste Lektionar, das uns von der Lesung aus dem Propheten Osee berichtet, ist der Comes von Würzburg; G. Morin, Le plus ancien comes ou lectionnaire de l'église Romaine: RB 27 (1910) 54 n. 83ff. Im 7. Jahrhundert wird sie eindeutig beim päpstlichen Stationsgottesdienst gelesen: *ascendit subdiaconus in ambonem et incipit legere lectionem Oseae prophetae.* Ordo von Einsiedeln: Andr., Ordo XXIII, 17 (III, 271).

[5] *Item legitur de prophetis, ubi passurum Dominum dixerunt.* Aetheriae Peregrinatio c. 37, 5 (CSEL 39, 89).

[6] Conybeare, Rituale Armenorum 522. Eine Isaias-Lesung findet am Karfreitag auch im ostsyrischen Ritus statt; A. Baumstark, Nichtevangelische syrische Perikopenordnungen des ersten Jahrtausends, Münster 1921, 42.

[7] *Ista oratione expleta vadit retro altare et legitur lectio Isaia prophetae, deinde sequitur responsorium;* Palimpsestsakramentar des Codex Augiensis CXII ed. Dold (Beuron 1925) 12, 21. Obwohl sich schon deutlich die Spuren des älteren Gelasianums abzeichnen, hat sich hier die alte gallikanische Lesung behaupten können. Baumstark schließt auf Grund dieser Quelle, daß die Lesung aus Isaias auch im Gelasianum gewesen sein muß (siehe ebd. Einleitung LV). Das dürfte ein zu rascher Schluß sein. Freilich ist da und dort im Gelasianum gallikanischer Einfluß festzustellen. Aber in seiner ursprünglichen Gestalt hatte das Liturgiebuch sicher die in Rom übliche Osee-Lesung mitgebracht. — Das Zeugnis des Codex Augiensis steht nicht allein da. In einem Lektionar des 7. Jahrhunderts steht zu lesen: *item legendum in Parascephen Esaye prophete. Haec dicit Dominus: ecce intelleget servus meus* (Is 52, 13—53, 12); Liber comicus, ed. Morin (Anecdota Maredsolana I) 159. Ebenso ein anderes merowingisches Lektionar aus der gleichen Zeit: *Legenda ad secunda in Parasceven. Esaiae Prophetae. Ecce intellegit servus meus etc.*; Lektionar von Luxeuil ed. Salmon (Collectanea biblica latina 7) 89.

[8] Missale Mixtum, Feria sexta in Parasceve (PL 85, 422 B); Férotin, Le liber sacramentorum 734.

[9] Missale Ambrosianum (1902), Feria sexta in Parasceve, App. 103ff.

[10] Eccl. off. 6, 5 (PL 170, 157 C).

Das Osterlamm, das einst den Juden im Lande Ägypten rettende Opfer und Mahl wurde, war ein Typus für das blutige Geschehen auf Golgotha. Das Lamm mußte geschlachtet werden, damit die Juden gerettet werden konnten. Christus mußte das Kreuz besteigen, um die Christenheit in das freie Land der Gotteskindschaft zu führen. So entspricht die Lesung aus dem Buch Moses ganz dem Charakter des Tages, indem sie erneut verkündet, wie das Paschalamm seine Erfüllung in Christus gefunden hat[11]. In der römischen Liturgie wird der Abschnitt *Mensis iste principium* ebenfalls schon im 7. Jh. erwähnt; er ist seit der Zeit an dieser Stelle erhalten geblieben.

Die Reihenfolge allerdings stand im 8. Jahrhundert noch nicht ganz fest. Amalar will noch durchsetzen, daß an erster Stelle die Lesung aus dem Gesetz, also die Lesung aus dem Buche Exodus gehalten werde, und erst anschließend der Abschnitt aus Osee[12]. Auf ein römisches Vorbild konnte er sich dabei nicht berufen. Nach den Forschungen von Andrieu hat der fränkische Liturgiker den Ordo a Dominica mediana kommentiert[13], der nur von zwei Lesungen spricht, ohne den Inhalt näher zu bestimmen[14]. Tatsächlich blieb es bei der römischen Ordnung[15].

Bis ins hohe Mittelalter wurden beide Lesungen von einem Subdiakon vorgetragen[16]. Im 13. Jahrhundert beginnt man für die erste Lesung einen Lektor zu bestimmen[17], der die Prophetie des Osee einfach rezitieren soll, während die Exoduslesung vom Subdiakon im Epistelton gesungen wird[18].

[11] Sicard von Cremona, Mitrale VI, 13 (PL 213, 313 A); Durandus, Rationale VI, 77, 2—4.

[12] Eccl. Off. I, 13, 3 (Hanssens II, 91). Von Amalar sind anscheinend alle Liturgiker der Folgezeit abhängig, die eine Lesung aus dem Gesetz an erster Stelle nennen. Johannes von Avranches († 1079): *Officium a lectione libri Exodi inchoetur*; Lib. off. (PL 147, 51). Auch Beleth nennt zuerst eine Lesung aus dem Buch Leviticus (?); Div. off. c. 98. Noch Durandus trat dafür ein, die Lesung aus dem Gesetz an die erste Stelle zu rücken: *illi naturalem ordinem servant, quia passio Domini primo pronuntiata est a lege, secundo a prophetis.* Rationale VI, 77, 3.

[13] Andrieu, Les ordines III, 343.

[14] *... statim subdiaconus ascendit ad legendum et post lectionem cantatur... Deinde sequitur altera lectio.* Ordo a Dominica mediana: Andr., Ordo XXVII, 37 (III, 355). Vgl. Andr., Ordo XXVIII, 33 (III, 399); Andr., Ordo XXIX, 31 (III, 442).

[15] So im jüngeren Gelasianum (Cod. Sangall. 348): *Sequuntur due lectiones... una in Oseae alia in Exodo* (Mohlberg, 78). — Ebenso in den Ordines: Andr., Ordo XXX A, 6—7 (III, 456); Andr., Ordo XXXII, 8 (III, 518f); Ordo officii in domo S. Benedicti (Albers III, 21); Consuetudines Vallymbrosanae c. 25 (Albers IV, 247); Consuet. Farfenses c. 55 (Albers I, 52).

[16] Im 7. Jahrhundert war es ein Subdiakon, der die Lesungen vortrug; Ordo von Einsiedeln: Andr., Ordo XXIII, 17f (III, 271).

[17] Das Ordinarium von Sarum (12. Jh.) bestimmt zu diesem Dienst einen Akolythen: *Statim procedat acolitus ad legendum hanc leccionem*; Frere II, 165. — *Et subdyaconus vel alter legista incipiat prophetiam... sine titulo in tono lectionis;* Ordo von Essen (Arens 50). Im Missale von 1474 wird noch ein Subdiakon für die Lesung vorgesehen; Lippe (HBS 17) 162. Das Missale Pius' V. bestimmt dann: *deinde lector accedit ad legendum Prophetiam.*

[18] Diese Unterscheidung kannten die Rubriken der römischen Pontifikale im 13./14. Jahrhundert noch nicht. Pontificale Rom. Cur. 53, 8—10 (Andr., Pont. II, 466); Ordo Stefaneschi c. 93 (PL 78, 1214 C).

Wie kam es nun, daß man plötzlich zwischen beiden Lesungen einen Unterschied zu machen begann, den andere Zeiten nicht gekannt hatten? Allem Anschein nach davon, daß die zweite Lesung in ihrem Rang höher eingeschätzt wurde, wie die Indizien sicher beweisen[19]. Wenn wir uns vergegenwärtigen, daß man zur gleichen Zeit versuchte, die Riten des Karfreitags in das Schema des Meßordos zu pressen, dann dürfte eine Lösung auf dieser Linie naheliegen. Bei den feierlichen Gottesdiensten, die mit Leviten gehalten wurden, war man gewohnt, daß der Subdiakon die Lesung und der Diakon das Evangelium übernahm. Man ließ also die Oseeprophetie von einem Lektor rezitieren. Der Subdiakon wurde so frei für die Exoduslesung, die man auch in ihrer liturgischen Ausgestaltung als Epistel behandelte, ähnlich wie der letzte Abschnitt der Johannespassion als Evangelium behandelt wurde.

Beim Vortrag der Lesungen ist an diesem Tage auffallend, daß sie ohne Überschrift begonnen werden. An sich ist man ja gewohnt, daß Name und Titel der Lesung genannt werden, wie schon Chrysostomus bezeugt[20]. Wenn man es hier anders hält[21], so mag der Grund dafür darin zu suchen sein, daß man jede feierliche Ausdrucksform vom Karfreitagsgottesdienst fernhalten wollte. Die Ankündigung der Lesung glich einem feierlichen Heroldsruf, den der Lektor als Bote Gottes dem Volk entgegenrief. So fand man es dem Charakter des Tages entsprechender, wenn dieser Ruf unterblieb und ohne weitere Förmlichkeit im schlichten Ton mit dem Vortrag des Textes begonnen wurde.

4. Die Zwischengesänge

An die Lesungen schließen sich in meditierender Weiterführung des Gehörten die Gesänge an. Schon früh war es im christlichen Gottesdienst üblich, das Volk daran respondierend teilnehmen zu lassen. An dem einfachen Rezitativ der ersten Zeit konnte sich jedermann beteiligen. Als Textgrundlage griff man mit Vorliebe zu den Psalmen. Bei Augustinus finden wir den Psalm 21 als Karfreitagspsalm besonders erwähnt[1]. Dem Cantor, der den Ambo bestieg und den Psalm vortrug[2], begegnete noch der Pilger des 8. Jahrhunderts, wenn er am Stationsgottesdienst in S. Croce zu

[19] Die Lesung aus Osee soll außerhalb des Chores gelesen werden und zwar mit halblauter Stimme: Missale O. P. (1889) 146f. Bei den Karmeliten findet die Lesung sogar während des Einzuges statt: Missale Fratrum de Monte Carmelo (1935) 171.

[20] Chrysostomus, In Hebr. hom. 8, 4 (PG 63, 75).

[21] Ausdrücklich wird die Bestimmung zum ersten Mal im römischen Pontifikale des 12. Jahrhunderts eingeschärft: c. 31, 2—4 (Andr., Pont. I, 234f).

[1] Vgl. oben 40 Anm. 5.

[2] Daß auf die beiden ersten Lesungen zunächst ein responsorischer Gesang folgte, zeigt schon der Name: *Et legit duas lectiones . . ., cum responsoriis suis*: Breviarium: Andr., Ordo XVII, 94 (II, 188). Das Responsorium ist noch in der karolingischen Liturgie ein Gesang, bei dem ein Wechsel zwischen Vorsänger und Chor stattfindet: Amalar, Eccl. off. III, 12, 1 (Hanssens, 299). In einigen Ordines wird der erste Gesang auch mit *canticum* überschrieben: *Post lectionem cantatur canticum ‚Domine audivi' cum versibus suis*; u. a. Suburbikarer Ordo: Andr., Ordo XXIV 24 (III, 292).

Rom teilnahm[3]. Das Volk selbst beteiligte sich nicht mehr am Gesang, sondern übte, während der Lesegottesdienst andauerte, die Verehrung des heiligen Kreuzes. In den römisch-fränkischen Ordines begegnen wir dann immer wieder der Rubrik: *Deinde sequitur cantor cantans canticum: Domine audivi, cum versibus suis*[4]. In den von Cluny beeinflußten Klöstern des 10./11. Jahrhunderts wird noch die responsorische Vortragsweise bezeugt[5]. Seit dem 12. Jahrhundert ist dann aber der ganze Gesang ausschließlich Sache der Vorsänger[6].

Das Gebet des Propheten Habakuk gehört zum Urgestein der römischen Karfreitagsliturgie; seit dem 7. Jahrhundert ist es hier nachweisbar[7]. In den Antiphonaren des 8./9. Jahrhunderts findet es sich bereits auf die vier Verse beschränkt, mit denen es heute im Missale Romanum steht[8]. Dieses erste Responsorium wurde im Vergleich zum zweiten Gesangsstück kürzer gehalten. Auch schon Amalar spricht nur von diesen vier Versen, mit denen er eine allegorische Auslegung zu verbinden weiß[9].

Nach der Lesung aus dem Buche Exodus wird heute fast der ganze[10] Psalm 139 gesungen. Dieser Traktus[11] ist fränkischen Ursprungs und seine Entstehung wohl im 8. Jahrhundert anzu-

[3] *. . . ascendit cantor et canit gr(adale) ‚Domine audivi' cum versibus suis.* Einsiedler Ordo: Andr., Ordo XXIII, 17 (III, 271).

[4] Andr., Ordo XXXI, 38 (III, 497).

[5] So in den Consuetudines von Farfa: *Qua lecta veniant duo in albis et tractum dicant ‚Domine', quem repetant per unumquodque versum. Altera Prophetia recitetur, eant duo alii et inchoent tractum ‚Eripe me Domine' quem similiter recapitulent* c. 55 (Albers I, 52). Darüber schreibt im 12. Jahrhundert Rupert von Deutz: *Recte ergo, ut nostrum tractus hic ac magis excitet timorem, in plerisque ecclesiis religione imitandis ita cantatur, ut post singulos versus semper primus vicissim nunc a principio, nunc a medio repetatur.* Off. 6, 5 (PL 170, 158 A).

[6] Ordo Lateranensis (Fischer 55); Ordinarium von Sarum (Frere II, 165).

[7] Einsiedler Ordo: Andr., Ordo XXIII, 17 (III, 271). Auch im Missale gallicanum vetus (Muratori II, 724).

[8] Eine Abweichung findet sich nur im Antiphonar von Rheinau und im Ordo XXXII (P) Andrieus. Beide haben als erstes Responsorium den Psalm *Domine exaudi* (Ps 101, 1—2) und als zweites erst *Domine audivi*. Gemeinsam fehlt bei beiden der sonst in allen Quellen vorhandene Psalm *Eripe me*; R. J. Hesbert, Antiphonale missarum sextuplex, Brüssel 1935, 94; Andr., Ordo XXXII (P), 8 (III, 519).

[9] Die vier Verse wurden mit der Erlösung in Zusammenhang gebracht. Aus vier Elementen besteht der Mensch, die alle erlöst werden mußten: Erde, Wasser, Luft und Feuer; Amalar, Eccl. off. I, 13, 4 (Hanssens I, 91f).

[10] Die alttestamentlichen Verwünschungen (v. 11—13) werden dabei übergangen.

[11] Im heutigen Missale wird auch der erste Gesang als Traktus bezeichnet. Ursprünglich war dies nur die Benennung für den Gesang nach der zweiten Lesung, der nicht responsorisch gesungen, sondern von einem Solisten vorgetragen wurde; Einsiedler Ordo: Andr., Ordo XXXII, 18 (III, 271). P. Wagner, Einführung in die gregorianischen Melodien, Leipzig 1911, I, 89ff. Erst seit dem 10. Jahrhundert, seitdem nämlich die responsorische Vortragsweise infolge der Verkürzung nicht mehr zur Geltung kam, setzte sich dann auch für das erste Gesangsstück, das man ursprünglich mit Responsorium gradale bezeichnet hat, der Name Traktus durch. Consuet. Vallymbrosanae c. 25 (Albers IV, 247); Consuet. mon. Germ. c. 51 (Albers V, 36). Seit dem Pontifikale des 12. Jahrhunderts bleibt es dann bei dieser Benennung (Andr., Pont. I, 234f).

setzen[12]. In Rom galt eine andere Überlieferung. Nach dem Ordo von Einsiedeln wurde im päpstlichen Stationsgottesdienst der Psalm 90 eingefügt[13]. Noch Amalar hat sich für die Einbürgerung dieses römischen Brauches eingesetzt[14]. Im 9. Jahrhundert haben jedoch die Schreiber der Ordines an der betreffenden Stelle den Psalm *Qui habitat* gestrichen und dafür den Traktus *Eripe me* eingesetzt, so daß mit der Zeit dieser vorherrschend wurde[15]. Wie dann die fränkische Liturgie im 10./11. Jahrhundert ihren Erneuerungszug nach Rom antrat, war der Psalm 139 schon so fest in die Liturgie eingeordnet, daß der altrömische Traktus *Qui habitat* verdrängt wurde und der neue Gesang aus dem Norden sich vom 12. Jahrhundert bis ins Missale Pius' V. behaupten konnte[16]. Doch wird auch Psalm 90 noch da und dort von den Liturgikern als bekannter und an einzelnen Orten gebräuchlicher Text nach der Lesung aus dem Buche Exodus genannt[17].

Auch diesen zweiten Gesang gestaltete man ursprünglich responsorisch, wie die Benennung im älteren Gelasianum verrät[18]. In der karolingischen Liturgie dagegen war der Traktus ein längerer nichtresponsorischer Gesang[19]. Nach Lesung und Gesang folgt, dem schon

[12] *post quam sequitur tractus ‚Qui habitat', vel ‚Eripe me'.* Suburbikarer Ordo: Andr., Ordo XXIV, 24 (III, 292).

[13] *Cantor ascendens incipit tractatum ‚Qui habitat'.* Ordo von Einsiedeln: Andr., Ordo XXIII, 18 (III, 271).

[14] Nach einer Bemerkung bei Amalar ist zu schließen, daß man diesen Psalm ebenfalls ganz gesungen hat. Er erwähnt nämlich, daß der Gesang sehr lang sei, seinem letzten Vers entsprechend: *longitudine dierum replebo eum.* Da der Traktus nach Amalar hinter der Prophetenlesung gesungen wird, kann er auch allegorisierend feststellen: *Longus est iste tractus, quia quod promissum est nobis in lectione Oseae, ubi dicit: Post duos dies suscitabit nos in die tertia resurgere, in spe debemus tenere, non in re.* Amalar, Eccl. off. I, 3, 11 (Hanssens II, 96f). Der Psalm 139 findet bei Amalar noch keine Erwähnung. Er war ja auch in den frühen Handschriften des Ordo a Dominica mediana nicht zu finden. Andr., Ordo XXVII, 37 (III, 355).

[15] In den sechs Antiphonaren des 8./9. Jahrhunderts, die Hesbert wiedergibt, findet man nur den Psalm *Eripe me*; Antiphonale Sextuplex 94—95. Im Pontifikale von Mainz hält man sich noch streng an den alten römischen Traktus, fügt aber die Bemerkung bei: *cantant hic aliqui tractum nuperrime compilatum ‚Eripe me'* (Hittorp 66). Pseudo-Alkuin tritt in seinem Liber officialis noch für den Psalm 90 ein; c. 18 (PL 101, 1209 A). In der überarbeiteten Handschrift eines benediktinischen Ordo aus dem 9. Jahrhundert steht neben dem alten Traktus: *et ut modernis placet, tractus: Eripe me.* Ordo officii in domo S. Benedicti (Albers III, 21). Im allgemeinen hat sich in den fränkischen Ordines des 9. Jahrhunderts der Psalm 139 durchgesetzt. Andr., Ordo XXXI, 38 (III, 497); Andr., Ordo XXXII (P), 8 (III, 519); Andr., Ordo XXXIII, 4 (III, 531).

[16] Pontificale Romanum XII. saec. 31, 4 (Andr., Pont. I, 235); Pontificale Romanae Curiae 43, 10 (Andr., Pont. II, 466); Pontificale Durandi III, 3, 9 (Andr., Pont. III, 583). Ebenso konnte sich dieser Psalm in der monastischen Liturgie durchsetzen. Consuet. Vallymbrosanae c. 25 (Albers IV, 247); Consuet. mon. Germ. c. 51 (Albers V, 36); Consuet. Farfenses c. 55 (Albers I, 52).

[17] Honorius Augustodunensis, Sacramentarium c. 11 (PL 172, 747 B); Sicard von Cremona, Mitrale VI, 13 (PL 213, 313 D); Beleth, Div. Off. c. 98; Durandus, Rationale VI, 77, 7.

[18] *Item sequitur lectio et responsorium.* Gel. I, 41 (Wilson 75).

[19] Vgl. die Unterscheidung zwischen Graduale und Traktus bei Amalar. Er bezeichnet den Traktus als Gesang, dem niemand respondiert; Eccl. off. III, 12, 1 (Hanssens II, 299).

genannten liturgischen Formgesetz entsprechend, als abschließende und zusammenfassender Schlußstein die Oration, und zwar er scheint sie anfänglich in einer Zweiteilung von Gebet des Volkes einerseits und Gebet des Zelebranten andererseits. Der Oration des Priesters ging das Gebet der Gläubigen voraus, das seinen Abschluß in dem vom amtlichen Liturgen gesprochenen Gebet fand[20].

In der heutigen Liturgie ist nur noch eine Oration zwischen den beiden Lesungen erhalten. Auch an dieser Ordnung wird der orientierende Blick auf den seit dem 6. Jahrhundert feststehenden Meßordo von entscheidendem Einfluß gewesen sein[21]. Hier war das zweite Gebet zur Oratio super oblata geworden. So wagte man nicht, ein Gebet vor dem Evangelium einzuschieben. Damit blieb es bei der einen Oration nach der ersten Lesung.

Die heute noch erhaltene Oration *Deus a quo et Judas* gehört ältester römischer Überlieferung an[22]. In ihr ist auch der Gedanke der Auferstehung einbezogen, der durch die vorausgehende Lesung geweckt wurde.

5. Die Lesung der Passion

Im Wesen des Karfreitages liegt es begründet, daß die Leidensgeschichte von jeher die wichtigste Stelle unter den Lesungen eingenommen hat.

Die Christen hatten zu allen Zeiten das fromme Verlangen, an Todestag des Herrn seine Passion nachzuerleben, um so religiöse Erneuerung und Bereitung für den Auferstehungsmorgen zu erfahren. Die südfranzösische Pilgerin Ätheria war im 4. Jahrhundert bei ihrem Besuch in Jerusalem von der lebendigen Teilnahme des Volkes am Gottesdienst tief beeindruckt[1]. Ein Blick in das armenische Lektionar[2] ermöglicht uns einen Rückschluß auf die Auswahl der Texte im Lesegottesdienst dieser Zeit. Es werden hier für den Karfreitagnachmittag fünf Lesungen aus den Evangelien aufgezählt. Zuerst wird die Leidensgeschichte nach Matthäus, mit dem Anfang der Reue des Judas bis zu den Naturerscheinungen beim Tode des Herrn gelesen (Mt 27, 3—53). Als zweite Lesung wählt man die Passion nach Markus, die mit der Verspottung Christi durch die römische Miliz anhebt und vor dem Bericht über die Grablegung endet (Mk 15, 16—41). Daran schließt sich das Lukasevangelium, das den unmittelbaren Bericht über die Kreuzigung bietet und ebenfalls vor der Grablegung schließt (Lk 23, 32—49). Zuletzt vertieft man sich in den Bericht nach Johannes über die letzten

[20] Im Gelasianum findet sich an unserer Stelle noch deutlich diese Zweiteilung des Gebetes: *postulans sacerdos pro se orare, et dicit: Oremus. Et diaconus: Flectamus genua. Et post paululum dicit: Levate. Et dat orationem.* Gel. I, 41 (Wilson 74). Vgl. Ordo XXIX, 31: *Et dicat sacerdos: Oremus, et diaconus: Flectamus genua, et orent, et dum dixerit: Levate, surgant et sacerdos det orationem* (Andr. III, 442).

[21] Vgl. oben 42.

[22] Karwochenordo 1: Andr., Ordo XXVII, 37 (III, 355); Missale Gothicum, Orationes in Biduana (Muratori II, 580).

[1] Vgl. oben 52 Anm. 6.

[2] Conybeare, Rituale Armenorum 522.

Worte Jesu und das Öffnen seiner Seite (Jo 19, 25—37). Zur fünften Lesung begeben sich die Gläubigen in die Grabeskirche (Anastasis), um die Grablegung nach Matthäus zu hören (Mt 27, 57—61). Schon ein oberflächlicher Blick macht ersichtlich, wie man sich bei der Auswahl und Zusammenstellung der Lesungen von dem Gedanken leiten ließ, den Pilgern ein zeitlich und örtlich möglichst entsprechendes Bild des geschichtlichen Vorgangs zu vermitteln[3]. Der Bericht schreitet voran, bis um die neunte Stunde die letzten Worte des Herrn gelesen werden[4]. Für Jerusalem sind weitere Zeugnisse bis ins 10. Jahrhundert erhalten, die den Lesegottesdienst in der oben beschriebenen Art und Weise erkennen lassen[5]. Bei der Wahl der Evangelisten beobachtete man stets die Reihenfolge: Matthäus, Markus, Lukas, Johannes[6]. In der westlichen Liturgie kann dieser Brauch, Teile aus allen vier Evangelien zu lesen, nicht sicher nachgewiesen werden[7]. Eine neue, ganz andere Art der Passionsverkündigung wird bei Augustinus angedeutet, der die Leidensgeschichte am Karfreitag *secundum omnes evangelistas* lesen wollte, aber auf den Widerstand des Volkes stieß. Allem Anschein nach hatte Augustinus anstelle der sonst üblichen Matthäuspassion eine Evangelienharmonie verwenden wollen[8]. Er ist mit dieser Absicht gescheitert. Dagegen finden wir sie in den Büchern der gallikanischen[9] wie der mozarabischen[10] Liturgie verwirklicht.

[3] In der ersten Lesung aus Matthäus kommt schon die Schilderung des Todes Jesu zur Verlesung. In den folgenden Abschnitten beobachtet man eine laufende Kürzung, bis endlich als viertes Stück nur mehr die letzten Worte des Herrn angeführt werden.

[4] *Post hoc cum coeperit se jam hora nona facere, legitur jam ille locus de evangelio cata Johannem, ubi reddidit spiritum, quo lecto iam fit oratio et missa.* Aetheriae Peregrinatio c. 36, 7 (CSEL 39, 89).

[5] Georgisches Kanonarion der Kirche zu Jerusalem aus dem 7. Jahrhundert, abgedruckt bei J. B. Thibaut, Ordre des Offices de la Semaine Sainte à Jérusalem. Paris 1926, 109—113.

[6] Noch heute wird in den kleinen Horen des byzantinischen Ritus zu jeder Gebetsstunde eine Lesung aus einem der vier Evangelisten, in der genannten Reihenfolge gewählt. Zum Teil deckt sich die Auswahl des Textes mit dem oben genannten armenischen Lektionar: A. Maltzew, Fasten- und Blumen-Triodion, Berlin 1899, 498ff. Vgl. A. Rücker, Die Adoratio crucis am Karfreitag in den orientalischen Riten: Miscellanea Mohlberg I (1948) 379—406, bes. 397ff.

[7] In einem benediktinischen Ordo, der um 884 zusammengestellt wurde, begegnen wir aber einer einschlägigen Andeutung: *Item in sexta Feria ad Tertiam legunt Passionem Domini secundum Matthaeum, ad Sextam secundum Marcum.* Ordo officii in domo s. Benedicti (Albers III, 21).

[8] *Volueram aliquando, ut per singulos annos secundum omnes Evangelistas etiam Passio legeretur; factum est: non audierunt homines quod consueverant, et perturbati sunt.* Sermo 232, 1 (PL 38, 1108) — F. van der Meer ist in seinem Buch „Augustinus als Seelsorger", Köln 1951, S. 402 anderer Ansicht. Nach ihm wären alle vier Leidensberichte gelesen worden. Doch scheint sich das Volk nicht über die Länge der Lesung, sondern über den ungewohnten Text erregt zu haben.

[9] Texte aus dem Evangelium nach Matthäus sind dabei vorherrschend. Markus wird kaum oder gar nicht erwähnt. So in einem Lektionar aus dem 6. Jahrhundert; A. Dold, Das älteste Liturgiebuch der lateinischen Kirche, Beuron 1936, 47—49. Weitere Evangelienharmonien sind im Lektionar von Luxeuil aus dem 7. Jahrhundert (PL 72, 188—191) und im Missale von Bobbio enthalten. Hier macht sich jedoch bereits der Einfluß von Rom bemerkbar, wenn die Lesungen zu den Horen mit der Überschrift versehen sind: *Lictiones sancti Aevangelii secundum Johannem.* Lowe (HBS 58) 64—65.

Hier begegnen wir auch wieder dem Bestreben, den Leidensberich auf die verschiedenen Stunden des Tages zu verteilen[11].

Diese harmonisierten Evangelientexte, die dem Versuch ent sprungen waren, ein möglichst vollkommenes Bild der Leiden geschichte wiederzugeben, verschwanden im Westen mit de gallikanischen Liturgie[12]; sie wurden durch die in Rom gebräuchlich Johannespassion verdrängt. Die fränkischen Ordineshandschrifte des 8. Jahrhunderts zeigen das Vordringen dieser Lösung[13]. Wi man in Rom dazu kam, dieses Evangelium auszuwählen, ist nich von vornherein ersichtlich. Mit Recht wurde die Meinung gelten gemacht, daß als letzte Passion der Karwoche auch das im Kano der biblischen Bücher als letztes eingereihte Evangelium zum Vor trag kommen sollte[14]. Vielleicht wollte man auch die Reihe de Johannesperikopen im letzten Abschnitt der Quadragesima fort setzen[15]. Die mittelalterlichen Liturgieerklärer sahen in der Augen zeugenschaft des Evangelisten Johannes den entscheidenden Grun für diese Wahl[16].

Die Zeremonien, die sich um die Passionslesung fügten, waren noch bis zum 7. Jahrhundert, dem Charakter des Tages entsprechend denkbar schlicht. Man trug das Evangelienbuch nicht wie sonst feierlich vor den Altar; es fehlten die begleitenden Kerzenträger ebenso das Rauchfaß[17]; alles Dinge, die an den anderen liturgischen Tagen Ausdruck besonderer Feierlichkeit waren. Nur von zwei Subdiakonen begleitet, ging der Diakon barfuß zum entblößten Ambo und begann die Johannespassion zu lesen. Jeder freudig

[10] Auch im westgotischen Ritus sind Evangelienharmonien am Karfreita verwendet worden; Missale mixtum (PL 85, 425—427); Liber mozarabicu sacramentorum (Férotin 734).

[11] So besonders im Missale von Bobbio. Die Lesung zur Terz endet mit dem Bericht über die Ankunft Jesu auf Golgotha (Mt 27, 34). Dies geschah aber nach dem Markusevangelium zur dritten Stunde (Mk 15, 25). Zur Sext werden dann alle Geschehnisse gelesen, die sich bis zum Tode des Herrn ereigneten. In der Zeit der Non widmet man sich den Ereignissen, die unmittelbar mit dem Tod de Herrn verbunden waren. Lowe (HBS 58) 64—65.

[12] Wie ich aus dem Collegium Russicum in Rom erfahre, begegnet man Evan gelienharmonien heute noch in der unierten byzantinischen Liturgie des Grün donnerstages.

[13] Wenigstens die Überschrift übernimmt auch bereits das Missale von Bobbio s. oben Anm. 9.

[14] Eisenhofer, Handbuch der kath. Liturgik I, 527.

[15] In der Quadragese herrscht nach dem dritten Fastensonntag das Johannes evangelium vor. A. Chavasse vermutet hier den letzten Rest einer früheren Übung. Während der letzten Wochen der Fastenzeit habe man vor allem aus diesem Evangelium Texte ausgewählt, um die allmählich sich steigernde Wut der Feinde Jesu und das Hineinschreiten des Herrn in seine Todesstunde zu zeichnen. A. Chavasse, La structure du Carême et les lectures des Messes quadragésima les dans la liturgie Romaine: La Maison-Dieu 31 (1952) 95—97.

[16] Durandus, Rationale VI, 77, 8; Rupert von Deutz, Div. off. 6, (PL 170, 158 C).

[17] Im 10. Jahrhundert muß man diese Gewohnheit erneut einschärfen: *Ne lumen, nec incensum ante passionem non portent;* Ordo XXXIII, 4 (Andr. III 531). — Pontifikale von Mainz (Hittorp 65). — Nur in einigen benediktinischen Klöstern war es vor dem 13. Jahrhundert Brauch, das Evangelienbuch vor der Lesung zu inzensieren; Consuet. Vallymbrosanae c. 25 (Albers IV, 247) Consuet. von Norwich ed. Tolhurst (HBS 82) 88.

Ruf von seiten des Diakons und der antwortende Gegengruß des Volkes wurde vermieden[18]. Das jubelnde Rufen der Gemeinde soll vor dem leidenden Herrn verstummen[19].

Im fränkischen Raum jedoch blieb es nicht lange bei dieser ruhig gehaltenen römischen Feierlichkeit. Die lebhaften Franken suchten auf ihre Weise den Vorgang dramatisch zu gestalten. Sie wollten nicht nur hören, was ihnen in einer unverständlichen Sprache verkündet wurde, sondern es auch darstellen. So sollte wenigstens dem Auge der Gläubigen das Leiden des Herrn deutlicher verkündet werden. Im 8. Jahrhundert entstand aus diesem Anliegen heraus die Gewohnheit, während oder nach der Passion den Altar zu entkleiden, den man zu Beginn der Lesung eigens verhüllt hatte. Meistens waren es zwei Diakone, die sich wie zwei Räuber zum Altar stürzten und die Leintücher herunterrissen[20]. Die sonst zur Nüchternheit neigende Liturgie in Rom hat diese, im Norden noch am Ausgang des Mittelalters[21] verbreitete Dramatisierung der Passion sogar für kurze Zeit ins Pontificale Romanum übernommen[22]. In den anderen römischen Ordines wird jedoch einer derartigen Gewohnheit kein Raum gewährt. Jedenfalls hat sich aber später gerade aus diesem Teil der Karfreitagsriten das Passionsspiel entwickelt. Der Kirchenraum war bald zu klein geworden, und man trug das Spiel vom Leiden des Herrn hinaus auf den Platz vor der Kirche.

Der ganze dramatische Vorgang der fränkischen Liturgie ist von einer tiefen Symbolik getragen. Die Gleichsetzung von Altar und Christus ist altes liturgisches Gedankengut. Die Altartücher sind die *vestimenta Christi*. Allerdings geht die mittelalterliche Allegorese darüber hinaus und vergleicht die Kleider, die man Christus vom Leibe reißt, mit den Aposteln, die wie Diebe geflüchtet sind, oder

[18] Ordo von Einsiedeln: *vadit diaconus discalceatus cum evangelio et cum eo duo subdiaconi et legit passionem secundum Johannem;* Ordo XXIII, 19 (Andr., III, 271); Ordo a Dominica mediana: Andr., Ordo XXVIII, 34 (III, 399).

[19] Am Palmsonntag, wo man den feierlichen Einzug des Herrn in Jerusalem begeht, wird zur Passion der Zuruf des Volkes *Gloria tibi Domine* nicht ausgelassen; Ordo a Dominica mediana: Andr., Ordo XXVIII, 3 (III, 391). Am Karfreitag dagegen soll dieser Ruf nicht erschallen. Nur in der mailändischen Liturgie begrüßt der Diakon das Volk mit *Dominus vobiscum* und erhält von ihm nach der Verkündigung der Überschrift das *Gloria tibi Domine* auch am Karfreitag zur Antwort. Ordo des Beroldus, Feria VI. in Parasceve (Magistretti 106). In der römischen Liturgie dagegen wird immer und immer wieder eingeschärft, daß man dieses Zurufen am Trauertag der Kirche unterlassen soll. Andr., Ordo XXIX, 32 (III, 442); Andr., Ordo XXXI, 39 (III, 497); Pontifikale von Mainz (Hittorp 66).

[20] Ordo a Dominica mediana: *Hac expleta* (Passio) *statim duo diaconi nudant altare sindone, quo prius fuerat sub evangelio posita in modum furantis.* Andr., Ordo XXVIII, 35 (III, 399). Anderswo geschieht die Entblößung des Altares innerhalb der Lesungen, wodurch die Dramatik erhöht wird: *Cum autem ventum fuerit ad locum ubi dicitur: partiti sunt vestimenta mea sibi, nudent duo diaconi ex utroque latere stantes idem altare a duabus sindonibus more furantium et pergat unusquisque in partem suam.* Andr., Ordo XXXI, 40 (III, 497).

[21] Im Ordo von Essen aus dem 14. (Arens 51) und im Ordinarium von Münster aus dem 15. Jahrhundert (Stapper 56) wird diese Sitte am Karfreitag noch geübt.

[22] Pontificale Romanum saec. XII. c. 31. 5 (Andr., Pont I, 235).

mit dem heiligen Johannes, der zuerst beim Herrn bleibt, dann aber aus Furcht vor den Juden sich ängstlich versteckt hält[23].

Ein ähnlicher Vorgang der Dramatisierung liegt vor, wenn nach der Passion eine Art feierliche Grablegung des Evangelienbuches stattfindet[24]. Dem gleichen Bedürfnis der Verlebendigung des Ritus entsprang wohl im 10. Jahrhundert das Lesen der Passion mit verteilten Rollen[25]. Frühere Zeiten haben beim Vortrag des Evangeliums am Karfreitag nur darauf geachtet, den Ton feierlicher zu halten[26] oder an bestimmten Stellen den Vortragston zu ändern[27]. Heute gilt im Missale Romanum die Vorschrift, bei den Worten: *et inclinato capite tradidit spiritum*, eine Pause einzufügen[28].

Bis ins 13. Jahrhundert wurde die Passion ohne Unterbrechung durchgelesen. Nun aber machte sich der Einfluß des Meßordo geltend. Den letzten Teil, der von der Grablegung Jesu durch Josef von Arimathäa berichtet, trennt man ab und beginnt diesen Abschnitt als Evangelium zu behandeln. Man läßt Kerzen herbeitragen und Inzens einlegen[29]. Durandus hat sich zwar gegen diese Ein-

[23] Amalar, Eccl. off. I, c. 13, 13 (Hanssens II, 96); Durandus, Rationale VI, 77, 10.

[24] Ein Rituale von Soissons bestimmte: *Finito evangelio subdiaconus accipiat illud et quasi in occulto sub infula velut in sinu suo deferat ad sepulcrum.* Martène, Ant. eccl. rit. IV, 23, Sucssion. (III, 128).

[25] In einem Benediktiner-Missale des 10. Jahrhunderts erscheinen zum ersten Male die Zeichen für die Vortragenden; V. Leroquais, Les sacramentaires I, Paris 1924, 94. Hier wird die Passion am Palmsonntag von drei Personen (Evangelist, Christus und Volk) gelesen oder, was wahrscheinlicher ist, gesungen. Was an diesem Tage geübt wurde, wird auch sicher bald am Karfreitag Eingang gefunden haben. Die Missalien des 13. und 14. Jahrhunderts bringen diese Zeichen weiterhin vor allem am Palmsonntag, vereinzelt am Karfreitag. Vgl. Leroquais, Les Sacramentaires II, 99. 132. 190. 193. 199. Im 15. Jahrhundert sind sie dann fest in der römischen Liturgie verankert. Missale Romanum von 1474; Lippe (HBS 17) 163ff.

[26] Augustinus will, daß an diesem Tage die Passio *sollemniter* gelesen werde. Sermo 218, 1 (PL 38, 1084). Offenbar ist damit ein Singen gemeint, das sich von sonst üblichen Rezitationston unterscheidet; Rötzer 37. Eine Bestimmung über die Passionslesungen an den Kartagen in Sarum lautet: *Attamen omnibus illis diebus quatuor festive legantur* (Frere II, 203).

[27] *More autem lectionis Passio legatur, excepta voce Domini, quae in aliis dicatur.* Johannes von Avranches, Off. eccl. (PL 147, 51 C). Aus einem Ordo von Rouen, wo Johannes Erzbischof war, wird deutlich, daß die Stimme des Herrn im Evangelienton gelesen wurde. *Diaconus in alba ante altare legat Passionem more lectionis excepta voce Domini, quae more Evangelii legatur* (PL 147, 129 C). Ein Missale von Albi aus dem 14. Jahrhundert hat bei den Worten des Herrn: *Eli, Eli lama sabachtani* die Rubrik: *cum nota et cantu singulari proferuntur.* Martène IV, 23, § 11 (III, 128).

[28] Im Ordo Stefaneschi wird bemerkt: . . . *quousque perveniat ad locum Passionis ubi dicitur: et inclinato capite, etc. Et tunc papa genua flectit ibidem versa facie ad altare, statque genuflexus per tantum spatium, quod semel possit dici Pater noster.* Ordo Rom. XIV (Mab.), 93 (PL 78, 1214f). — Nach einem zeitgenössischen Bericht aus dem Leben des hl. Ludwig von Frankreich hat dieser den Brauch in Benediktinerklöstern seines Reiches vorgefunden und in seiner Hofkapelle eingeführt; H. Thurston, Lent and holy week, London 1904, 337f.

[29] Im Ordo des Cencius ist diese Trennung zum ersten Mal festzustellen. Ord. Rom. XII (Mab.), 29 (PL 78, 1076 A). In der römischen Pontifikalliturgie wird sie dann noch weiter ausgebaut. So schreibt das Pontificale Romano-Curiae in seiner neuen Auflage um die Mitte des 13. Jahrhunderts vor: *Cum*

teilung ausgesprochen[30], konnte sich jedoch mit seiner Ansicht nicht durchsetzen. Im 15. Jahrhundert, besonders unter Innozenz VIII. (1484—1492), wurde nämlich sein weit verbreitetes Pontifikale verdrängt[31]. Von nun an wurden die Rubriken, wie sie im Pontifikale der römischen Kurie des 13. Jahrhunderts ihren Niederschlag gefunden hatten, zur bestimmenden Norm für den römischen Gottesdienst. Damit war eine bis in unsere Zeit reichende Entscheidung getroffen. Die Passion wurde endgültig in zwei Teile aufgespalten. Den längeren Abschnitt behandelte man gewissermaßen als Epistel, während der Bericht über die Grablegung Jesu als Tagesevangelium angesehen wurde[32]. Im Missale Pius V. fügte man endlich noch das *Munda cor* für den Diakon hinzu, so daß schließlich alles dem Bild entspricht, wie wir es in der Vormesse eines Hochamtes sehen[33].

Nach dem Evangelium ist im Aufbau der heiligen Messe der Ort, an dem eine Predigt eingeschaltet werden kann. Das wäre auch in der Feier des Karfreitagsgottesdienstes höchst sinnvoll. In neuerer Zeit häufen sich die Stimmen, die gerade an dieser Stelle eine Ansprache vorschlagen[34]. Eine absolute Neuerung wäre diese Einführung nicht. Aus der Zeit der Väter sind uns Predigten erhalten, die sicher im Anschluß an die Lesung der Passion gehalten wurden[35]. Auch aus späterer Zeit gibt es Karfreitagpredigten[36].

autem ventum fuerit ad locum illum: post haec autem rogavit Pilatum, acoliti respresentent ex more turibulum, et Pontifex imponat incensum et portetur ad evangelium cum duabus faculis accensis, que, lecto evangelio, extinguantur. Et portetur evangelium cum incenso deosculandum Pontifici; c. 43, 12 (Andr., Pont. II, 466f). — Gregor IX. (1227—1241) war es, der für diesen Teil der Passion das Anzünden der Kerzen vorschrieb. Nach der Lesung mußten sie aber wieder gelöscht werden. Ordinarium der päpstlichen Hauskapelle II, 12 (Andr., Pont. II, 558).

[30] Das ist recht deutlich aus den Rubriken seines Pontifikale ersichtlich: *Deinde diaconus, facta solum reverentia, benedictione non petita, procedit cum evangelio, sine faculis, incenso et cruce, et super nudum pulpitum incipit simpliciter legere: Passio Domini nostri Jesu Christi secundum Joannem. Et nullo aliquid sibi respondente legit dicens...*; III, 3, 11 (Andr., Pont. III, 583). — Die Passion wollte er als Evangelium behandelt wissen, wenn er im Rationale schreibt: *sequitur Evangelium sive Passio;* VI, 77, 8. Er versteht die ganze Leidensgeschichte als Evangelium und nicht nur den letzten Abschnitt.

[31] Andrieu, Le Pontifical Romain III, 19ff.

[32] Auch im Ton mußte diese scharfe Unterscheidung schließlich hervorgehoben werden. Im Missale von 1474 steht über dem letzten Teil: *Hic legitur in tono evangelii;* Lippe (HBS 17) 167. Vgl. Ord. Rom. XV (Mab.), 75 (PL 76, 1317).

[33] Noch im 18. Jahrhundert zeigen sich Widerstände gegen diese Einreihung der Passion als Epistel. In einem Zeremonienbüchlein der Kapuziner steht die interessante Bemerkung: *Nota: Passio hac die legitur iuxta rubricas a Celebrante in cornu Epistulae submissa voce, ubi per Diaconum alta voce super nudum pulpitum in cornu Evangelii, quod non est in usu apud nos, et ideo dicitur apud nos, ut alias in cornu Evangelii alta voce.* Caeremoniale ad usum Fr. Min. Capucinorum. Straßburg 1755, 57.

[34] U. a. B. Capelle, Le vendredi saint et la communion des fidèles: Nouvelle Revue théol. 76 (1954) 154.

[35] Vier Predigten des hl. Augustinus werden als Karfreitagspredigten betrachtet: W. Rötzer, Des hl. Augustinus Schriften als liturgeschichtliche Quelle, München 1930, 38. Im mozarabischen Ritus wird im 7. Jahrhundert eine Karfreitagspredigt vorgeschrieben; 7. Konzil von Toledo c. 7 (Mansi X, 620).

In den liturgischen Quellen findet dieser Brauch aber eine ausdrückliche Erwähnung erst im 14. Jahrhundert[37]; er trägt keineswegs verpflichtenden Charakter.

6. Die feierlichen Fürbitten

Bevor die Kirche am Karfreitag nach den Lesungen mit der Verehrung des heiligen Kreuzes beginnt, hält sie inne, um in feierlichem Gebet für die Welt zu flehen. Unter dem Kreuze treibt sie die Sorge um das Heil der ihr anvertrauten Menschheit, für alle zu bitten, auch für ihre Feinde und Bedränger[1]. Wenn irgendwo in der Karfreitagsliturgie, so ist hier, in den *orationes sollemnes*, wie diese Fürbitten schon im 7. Jahrhundert heißen[2], das Gesetz der Bewahrung des Althergebrachten zur Geltung gekommen. Gebet für alle Menschen, besonders für die Obrigkeiten, hat schon der heilige Paulus verlangt[3]. Bei Justinus dem Märtyrer haben die Fürbitten „für alle andern überall" bereits einen festen Platz im Gottesdienst[4]. Bei Clemens von Rom klingen die verschiedenen Themen der Karfreitagbitten an[5]. Im Anhang der Briefe von Papst Cölestin I. (422—432), der auf Prosper von Aquitanien zurückgeführt wird[6], finden sich Formulierungen, die sich zum Teil mit unseren Karfreitagbeten decken[7].

[36] In einer im 12. Jahrhundert geschriebenen Predigtsammlung, die Texte aus früherer Zeit wiedergibt, finden sich Ansprachen zum Karfreitag; G. Morin, Liber comicus (Analecta Maredsolana I, 412. 423f).

[37] *Post haec* (Passion) *secundum modernos consuevit fieri sermo per aliquem magistrum in theologia;* Ordo Rom. XIV (Mab.), 93 (PL 78, 1215). Vgl. Martène IV, 23, § 11 ((III, 128). Über die genaue Stelle, wo die Predigt eingefügt werden soll, gingen bisweilen die Ansichten auseinander. Durandus setzt sie vor dem Evangelium an. Pontificale Durandi III, 3, 10 (Andr., Pont. III, 583). In einem Missale von Arles ist sie vor der Adoratio crucis eingeschoben (14. Jh.); Martène IV, 23, § 20 (III, 130).

[1] Besonders hervorgehoben bereits von Amalar, Eccl. off. I, 13, 15—17 (Hanssens II, 97).

[2] Gel. I, 41 (Wilson 75): *Ipsa expleta, incipit sacerdos orationes sollemnes.*

[3] I Tim 2, 1—3.

[4] Justinus, Apol. I, 65.

[5] Clemens von Rom, Ad Corinth. c. 59—61.

[6] Es ist da von einem Kirchengebet die Rede, das in der ganzen Kirche verbreitet sei: *Obsecrationum quoque sacerdotalium sacramenta respiciamus, quae ab Apostolis tradita, in toto mundo atque in omni Ecclesia catholica uniformiter celebrantur.* Die *praesules sanctorum* beten mit dem Volk: *ut infidelibus donetur fides, ut idololatrae ab impietatis suae liberentur erroribus, ut Judaeis, ablato cordis velamine lux veritatis appareat, ut haeretici catholicae fidei perceptione resipiscant, ut schismatici spiritum redivivae charitatis accipiant, ut lapsis poenitentiae remedia conferantur, ut denique catechumenis ad regenerationis sacramenta perductis coelestis misericordiae aula reseretur.* Indiculus c. 11 (PL 50, 535 B). — Vgl. R. H. Connolly, Liturgical Prayers of Intercession. The Good Friday Orationes sollemnes: Journal of theol. Studies 21 (1920) 219ff. Nach Connolly ist von der angeführten Stelle abhängig De vocatione gentium I, 12 (PL 51, 664 BC).

[7] Vgl. besonders im Gebet für die Juden: *ut Deus et Dominus noster auferat velamen de cordibus eorum;* im Gebet für die Katechumenen: *ut Deus et Dominus noster adaperiat aures praecordiorum ipsorum ianuamque misericordiae; ut, per lavacrum regenerationis accepta remissione omnium peccatorum, et ipsi inveniantur in Christo Jesu Domino nostro.* — A. Baumstark, Missale Romanum, Nimwegen 1929, 20f, erblickt in der Nennung der *confessores* im dritten Gebet ein Anzeichen für den Ursprung unserer Karfreitaggebete noch im 3. Jahrhundert.

Auch die formale Gestaltung des Gebetes mit der Ankündigung durch den Priester, dem Ruf des Diakons und der zusammenfassenden priesterlichen Oration ist um diese Zeit schon festgelegt[8]. Aus dem gewöhnlichen Gottesdienst sind diese Fürbitten aber früh verschwunden[9]. Länger erhalten haben sie sich nur am Karmittwoch[10] und eben am Karfreitag. Ende des 7. Jahrhunderts erhalten wir durch das Missale Gallicanum vetus[11] und dann durch das ältere Gelasianum[12] ein unmittelbares Bild von ihnen. Sie stehen an der Stelle, die sie auch im Gang der Messe eingenommen haben, am Ende der Lesungen.

Eine Anpassung an fränkische Verhältnisse verrät sich im Gebet für den Regenten: *Respice ad Romanorum sive Francorum benignus imperium*[13]. Im übrigen zeigt der Text der Orationen im Gelasianum gegenüber demjenigen, mit dem sie im Aachener Urexemplar des Gregorianums stehen[14], nur ganz geringfügige Unterschiede[15]. Die alte Form ist treu erhalten geblieben[16] und kehrt so auch im Missale Pius' V. wieder[17].

[8] Für die nordafrikanische Liturgie vgl. Rötzer, Des hl. Augustinus Schriften als liturgiegeschichtliche Quelle 115.

[9] Vgl. Jungmann, Missarum Sollemnia[3] I, 433f. — Während der Hauptinhalt der Fürbitten durch die Kyrielitanei ersetzt wurde, kehrt nun vor allem das Gebet für die Kirche mit wörtlichem Anklang im Kanon wieder: *quam pacificare, adunare et custodire digneris toto orbe terrarum.* In den Liturgien des Ostens ist die Dreiteilung des Gemeindegebetes ebenfalls bekannt. Erst nach dem 4. Jahrhundert fällt dem Diakon eine größere Aufgabe zu durch das Singen der Litanei; A. Baumstark, Die Messe im Morgenland, Kempten 1906, 100f.

[10] Karwochenordo I: Andr., Ordo XXVII, 14f (III, 351); Ordo a Dominica mediana: Andr., Ordo XXVIII, 35 (III, 399); Karwochenordo II: Andr., Ordo XXIX, 4 (III, 437); Pontifikale von Mainz (Hittorp 49). Noch im 12. Jahrhundert sind diese Fürbitten am Karmittwoch im Ordo des Cencius festgehalten: *Hora tertia procedit apostolicus cum omni clero seu populo ad ecclesiam et dicit Orationes sollemnes, sicut in sexta feria;* c. 21 (PL 78, 1072 B). — Gleichfalls auch für den Mittwoch sind die Fürbitten angesetzt, und zwar mit fränkischer Anpassung, in der überlieferten Fassung des suburbikaren Ordo (8. Jh.); es wird bestimmt: *et dicit orationes sollemnes hoc ordine: Oremus, et dat orationem Deus a quo et Judas. Post Amen sequitur et dicit orationes sollemnes sicut in sacramentorum continetur; tantummodo pro se intermittit. Post imperatorem vero dicit orationem pro rege Francorum, deinde reliquas per ordinem. Ad ultimum pro Judeis non flectunt genua.* Andr., Ordo XXIV, 1—3 (III, 287f). In der Folge zeigt sich aber bald ein Schwanken. In den karolingischen Reformsynoden von Reisbach-Freising-Salzburg um 800 wird erklärt: *Ut, si vobis videtur usum Romanum habere velle feria IV ante cenam Domini orationes, quae scriptae sunt ad fer. VI Parasceve, ab episcopis vel presbyteris, hora tertia diei supradictae fer. VI, dicantur in ecclesia cum genuflexione, nisi tantum pro Judaeis.* MGH Conc. aevi Karol. I, 212. Vgl. Amalar, Eccl. off. I, 11, 1 (Hanssens II, 60f).

[11] Muratori II, 724ff.

[12] Gel. I, 41 (Wilson 75ff).

[13] Ebd. (76). Vgl. Ordo suburbicarius (oben Anm. 10). — Die römische Fassung bietet das Missale Gallicanum vetus: *respice propitius ad Romanum benignus imperium.* Muratori II, 725.

[14] H. Lietzmann, Das Sacramentarium Gregorianum nach dem Aachener Urexemplar, Münster 1921, 47.

[15] Ein Unterschied ist beim Gebet für den Papst festzustellen. Das ältere Gelasianum nennt in der gleichen Oration neben dem Papst auch den Bischof: *Oremus et pro beatissimo papa nostro ill., et pro antistite nostro ill., ut Dominus omnipotens etc.* (Wilson 75), und in der folgenden Oration werden beide als *antistites* zusammengefaßt. Im Gregorianum dagegen wird nur des Papstes

Eine Änderung ist nur darin eingetreten, daß zwar der Ruf *Flectamus genua* und *Levate* beibehalten wurde, aber die Pause stillen Betens vor dem *Levate* früh verschwunden ist. Im 8. Jahrhundert war es noch allgemein üblich, diese Gebetspause einzuhalten[18]. Aber schon ein Jahrhundert später beginnt an dieser Stelle ein Schrumpfungsprozeß. Er wird zuerst im Prager Sakramentar sichtbar, wo man zwar nach dem *Flectamus genua* auf den Knien verweilt, aber auch sofort die Oration begonnen wird. Nachdem der Priester die Oration gesprochen hat, ertönt der Ruf des Subdiakons: *Levate*[19]. Im Pontifikale von Mainz (um 950) steht dann die alte und die neue Gebetsweise unversöhnt nebeneinander[20]. Seit dieser Zeit setzt sich allmählich[21] die heute gebräuchliche, verkürzte Gebetsweise durch. Das Hauptinteresse ruhte auf dem Gebet des amtlichen Liturgen. Die private Frömmigkeit ging andere Wege. Durch diese Entscheidung wurde der sonst klare und durchsichtige Aufbau der Orationes sollemnes verschüttet, so-

gedacht; Gregorianum n. 79 (Lietzmann 47). Dies ist offenbar die römische Tradition, die auch das jüngere Gelasianum wiedergibt; c. 96 (Mohlberg 79). Im fränkischen Stationsgottesdienst gilt die Regel, daß der Bischof für den Papst betet. Für die Pfarrei wird jedoch bestimmt: *Presbiteri vero ecclesiarum, sive de urbe seu de suburbanis, vadant per ecclesias ut hoc ordine cuncta ad vesperum faciant, hoc tantum mutantes ut ubi pontifex meminit Apostolicum, ipsi nominent episcopum suum.* Suburbikarer Ordo: Andr., Ordo XXIV, 28 (III, 293). Vgl. Ordo a Dominica mediana: Andr., Ordo XXVIII, 37 (III, 399). Doch wird in der Folge bald allgemein auf die Nennung des Bischofs verzichtet und der ursprüngliche Wortlaut wiederhergestellt.

[16] Der fränkische Pilger, der zu Beginn des 8. Jahrhunderts nach Rom kam, stellt in seiner Beschreibung befriedigt fest: *dicit domnus apostolicus orationem: Oremus pro aecclesia sancta Dei, et dicit archidiaconus: Flectamus genua, et postea dicit: Levate, et reliqua omnia in ordine suo.* Einsiedler Ordo: Andr., Ordo XXIII, 20 (III, 271f). Er kannte also schon aus seiner Heimat die Karfreitagsfürbitten, die hier in Rom nach der gleichen Art und Weise gebetet wurden, so daß eine breitere Beschreibung ihm überflüssig erschien.

[17] Der Benediktinerordo aus dem 9. Jahrhundert spricht aber auffälligerweise von zwölf Orationen: *Deinde sacerdos fundat orationes duodecim cum totidem litaniis.* Ordo officii in domo s. Benedicti (Albers III, 21).

[18] Das ältere Gelasianum sagt nur kurz: *Flectamus genua. Et post paululum dicit: Levate.* Nachdrücklicher betont das Breviarium eccl. ordinis: *Post unamquamque orationem admonentur omnes a diacono; dicat: Flectamus genua. Ità prosternant se omnes in terra cum lacrimis vel contritione cordis. Oratione facta, iterum admonentur a diacono, ut surgant. Et dicit diaconus: Levate.* Andr., Ordo XVII, 95 (III 189). Vgl. Instructio: Andr., Ordo XVI, 33 (III, 151). Die fränkischen Ordines des 8./9. Jahrhunderts erwähnen diese Gebetspause fast einmütig.

[19] Das Prager Sakramentar n. 92, 3ff (Dold-Eizenhöfer 51*—53*).

[20] Hittorp 66. Die neue Weise ist noch insofern weitergebildet, als das *Levate* schon vor dem *Per Dominum* der Oration steht.

[21] Im mailändischen Ritus ist die Gebetspause noch im 12. Jahrhundert bekannt. Zwei Handschriften des Ordo des Beroldus führen aus: *Tunc diaconus dicat: Flectamus genua. Tunc prosternant omnes se in terram et debent dicere unusquisque in corde suo secrete: Flecto genua mea ad Patrem Domini nostri Jesu Christi, ex quo omnis paternitas in coelis et in terra nominatur. Et postquam oraverint, dicat diaconus Levate vos* (Magistretti 108). Auch in Mönchsgemeinden lebt der Brauch länger als anderswo fort; es wird die Anweisung gegeben, in der Pause den Psalm *Miserere* zu beten; Consuet. von Norwich ed. Tolhurst (HBS 82) 88; Consuet. de Abtes Sigbert (Albers II, 97). Dagegen läßt Berno von Konstanz († 1100) auf *das Flectamus genua* sofort (*statim*) das *Levate* folgen; Micrologus c. 52 (PL 151, 1016 B).

daß man von seiten der Liturgieerklärer immer wieder darauf hinweisen mußte, daß der erste Teil mit vorausgehendem *Oremus* keine Oration, sondern eine Aufforderung zum Gebet ist[22]. In unserer Zeit ist wieder das Verständnis für die Teilnahme des Volkes am Gottesdienst lebendig geworden.

Auf eine weitere, verbesserungsfähige Besonderheit, die sich im Laufe der Jahrhunderte eingebürgert hat, ist noch hinzuweisen. Woher kommt es, daß gerade beim Gebet für die Juden keine Kniebeuge vorgeschrieben wird? Im heutigen Missale Romanum fehlt das sonst immer wiederkehrende *Flectamus genua* des Diakons, ebenso wie das *Oremus* des Priesters[23]. Eine solche Gewohnheit hat in der römischen Liturgie nicht immer bestanden. Aus den Rubriken des älteren Gelasianums ist zu entnehmen, daß auch nach der Aufforderung, für die Bekehrung der Juden zu flehen, eine Pause des privaten Gebetes eingeschaltet wurde, zu dem sich das Volk auf die Knie warf[24]. Ohne Zweifel waren es antisemitische Beweggründe, die hier zu einer Änderung führten. Es wäre nicht verwunderlich, wenn diese Änderung uns zum ersten Mal in Gallien begegnete[25]. Hatte man doch hier schon im 7. Jahrhundert mit der gesetzlichen Verfolgung der Juden begonnen[26]. Von Rom konnte dieser Einfluß nicht ausgehen, da in der Stadt des Papstes in jener Zeit kaum eine ausgeprägte Judenfeindlichkeit herrschte[27]. Zwar stellten die Liturgiedeuter frommere Beweggründe hinter die Vermeidung des *Flectamus genua*[28]. Aber zwischen den Zeilen verschiedener Schreiber leuchtet deutlich hervor, daß man sich zu-

[22] *Obiter ergo hic animadverte, id quod legitur ante genuflexionem non esse orationem, sed adhortationem, quemadmodum est Oremus, et quasi quandam ostensionem pro quibus simus oraturi. Quod vero postea dicitur, oratio est.* Beleth, Div. Off. c. 98. Ähnlich Durandus, Rationale VI, 77, 13. Dennoch gibt Durandus in seinem Pontifikale der priesterlichen Oration die irreführende Bezeichnung *secunda oratio*; III, 3, 13 (Andr., Pont. III, 583f).

[23] Das *Oremus* fehlt auch schon im römischen Missale von 1474; Lippe (HBS 17) 169.

[24] *Oremus et pro perfidis Judaeis etc.* . . . Nach dem *Oremus* des Priesters heißt es: *Annuntiet diaconus ut supra.* Gel. I, 41 (Wilson 77). Auch im Breviarium wird deutlich gesagt, daß man zu jeder Oration niederknien soll; Andr., Ordo XVII, 95 (III, 189); vgl. Instructio: Andr., Ordo XVI, 33 (III, 151).

[25] Zum ersten Mal hören wir davon im suburbikaren Ordo (8. Jh.): *Ad ultimum pro Judaeis non flectunt genua;* Andr., Ordo XXIV, 3 (III, 288). Vgl. Ordo a Dominica mediana: Andr., Ordo XXVIII, 35 (III, 399).

[26] P. Browe, Die Judenbekämpfung im Mittelalter: ZkTh 62 (1938) 198ff.

[27] Die betreffende Oration mit dem Wort *perfidia* trägt in ihrem ursprünglichen Sinn keinen antisemitischen Akzent; *perfidia* ist nicht, wie vielfach übersetzt wurde, mit Treulosigkeit, sondern mit Unglaube wiederzugeben. E. Peterson, Perfidia Judaica: Ephem. liturg. 50 (1936) 296—311.

[28] *Per omnes orationes genu flexionem facimus, ut per hunc habitum corporis mentis humilitatem ostendamus, excepto quando oramus pro perfidis Judaeis. Illi enim genu flectebant: opus bonum male operabantur, quia illudendo hoc faciebant; nos, ad demonstrandum quod fugere debeamus opera quae simulando fiunt, vitamus genu flexionem in oratione pro Judaeis:* Amalar, Eccl. off. I, 13, 17 (Hanssens II, 98). Diese Erklärung kehrt seither beständig wieder. Ordo Lateran. (Fischer 55); Pont. rom. XII. saec. 31, 6 (Andr., Pont. I, 235); Beleth, Div. off. c. 98; Rupert von Deutz, Off. 6, 18 (PL 170, 163 D); Sicard von Cremona, Mitrale VI, 13 (PL 213, 317 C); Durandus, Rationale VI, 77, 13.

weilen vor die Frage gestellt sah, ob man dieses Gebet nicht besser auslassen solle[29]. Doch wußte die Liturgie dieses uralte Anliegen stets gegen die Verständnislosigkeit des Volkes und den Haß der Judenfeinde, der vor allem während der Kreuzzüge blutige Früchte zeitigte, zu verteidigen.

III.

DIE VEREHRUNG DES KREUZES

1. Der rituelle Aufbau

Das Herzstück der Karfreitagsliturgie ist ohne Zweifel die Verehrung des Kreuzes, die Andacht zur *crux fidelis*, durch die die Freude wieder in die Welt kam. Dieses Bild der Schande, entspricht es doch in der Anschauung der antiken Welt dem heutigen Galgen, haben die Christen der ersten Jahrhunderte nicht zur Schau getragen. Erst seit dem 4. Jahrhundert beginnt die Christenheit die bildliche Darstellung des Kreuzes als Siegeszeichen zu verehren. Der Sieg Konstantins an der Milvischen Brücke und die Auffindung des heiligen Kreuzes in Jerusalem durch seine Mutter Helena (320) waren die Geburtsstunden der nun aufblühenden Kreuzverehrung. Die Frömmigkeit des Volkes, die immer mit Freuden nach dem greifbar Dinglichen faßt, sah in ihm ein Schutzmittel gegen jegliches Unheil[1]. In kürzester Zeit wurden Teile des heiligen Kreuzes, die man mit größter Hochachtung behandelte, in alle Gebiete des römischen Reiches verbreitet[2].

Den ersten Bericht über eine Adoratio crucis in der Liturgie des Karfreitages verdanken wir der Pilgerin Ätheria[3]. Die Gemeinde versammelt sich vor Golgotha, an der historischen Stätte der Kreuzigung. Auf einem Tisch, hinter dem die Cathedra des Bischofs steht, wird die Kreuzpartikel dem Volke zur Verehrung ausgelegt.

[29] *Hoc non facimus* (Kniebeuge), *videlicet, quia donec plenitudo gentium subintroeat, caecitas, quae contingit in Israel nullius orationis manu expelli potest. Itaque divinis nec debere, nec velle, aut posse contraire judiciis profitentes, vehementer pro illis nunc intendendam non esse orationem significamus in eo quod genua non flectimus, et tamen oramus utcunque et pro his, quia futurum est ut illos quoque trahat ad se, qui idcirco in cruce exaltatus est, ut ad seipsum omnia traheret.* Rupert von Deutz, Off. 6, 18 (PL 170, 163). Vgl. Durandus, Rationale VI. 77, 17.

[1] Zur Zeit des hl. Hieronymus bestand eine geradezu abergläubische Sucht, die nicht ganz frei von heidnischem Amulettzauber war, ein Teilchen des echten Kreuzes bei sich zu tragen. In Matth. 4, 23 (PL 26, 168). Vgl. F. J. Dölger, Das Anhängekreuzchen der hl. Makrina und ihr Ring mit der Kreuzpartikel: AC 3 (1932) 81—116. — In einem Ordo des 9. Jahrhunderts finden wir eine Kreuzpartikel noch mit *philacteria crucis dominice* bezeichnet; Andr., Ordo XXXI, 42 (III, 497). Auf diesem Hintergrund der Volksfrömmigkeit läßt sich der Bericht der Pilgerin Ätheria über die strenge Bewachung des Kreuzes in Jerusalem recht gut verstehen. Keiner darf bei der Kreuzverehrung das Holz mit den Händen berühren, denn so erzählt der Bericht: *nescio quando dicitur quidam fixisse morsum et furasse de sancto ligno.* Aetheriae Peregrinatio c. 37, 2 (CSEL 39, 88).

[2] Vgl. Cyrill von Jerusalem, Cat. 4, 10 (PG 33, 470). Paulinus von Nola schickt seinem Freund Severus zur Einweihung der Kirche eine Kreuzpartikel *(partem particulae de ligno divinae crucis)*, die er aus Jerusalem erhalten hat: Ep. 31, 1 (PL 61, 325 C). Weitere Belege bei A. Bludau, Die Pilgerreise der Ätheria, Paderborn 1927, 141.

[3] Aetheriae Peregrinatio c. 37, 2ff (CSEL 39, 88).

Mit frommen Eifer übt man die Verehrung, *ad salutem sibi unusquisque nostrum credens profuturum*, wie der Bischof in seiner Ansprache am Schluß der Vigilfeier betont[4]. Von der zweiten bis zur sechsten Stunde geht nun das Volk, einer hinter dem anderen, in tiefstem Schweigen zum Kreuz, berührt es mit der Stirn und küßt es[5]. Auf diese Weise verehrte man das heilige Kreuz in Jerusalem bis zum Perserreinfall im 7. Jahrhundert[6]. Im georgischen Kanonar, das die Liturgie kurz nach den Kriegswirren dieser Zeit im Auge hat, fällt ein solcher Ritus aus[7]. Zwar konnte Kaiser Heraklius im Jahre 629 den Persern das heilige Kreuz wieder abnehmen, sodaß im gleichen Jahrhundert die Kreuzverehrung einen neuen Aufschwung nahm; sie fand jedoch ihren vornehmlichen Ausdruck nicht mehr am Karfreitag, sondern am Feste Kreuzerhöhung[8], das im griechischen Ritus zunächst dem Gedächtnis der Auffindung des Kreuzes durch Kaiserin Helena geweiht war, dann aber Erinnerungstag an die Rückgewinnung durch Kaiser Heraklius wurde[9]. Von Jerusalem aus wanderte die Idee der Kreuzverehrung wohl sehr früh nach dem Westen. Verbunden mit dem Besitz einer Kreuzpartikel fand sie vor allem in Rom Eingang, während aus der gallikanischen Liturgie jede Nachricht hierüber fehlt[10]. Im westgotischen Bezirk jedoch begegnet man Spuren, die auf eine Ein-

[4] Ebd. c. 36, 5 (CSEL 39, 87).

[5] Zur gleichen Zeit weiß auch Paulinus von Nola zu erzählen, daß man in Jerusalem das Kreuz nicht nur am Tage, *qua crucis ipsius mysterium celebratur*, zur Verehrung auslegte, sondern auch bei anderen Gelegenheiten, damit die Pilger einen Lohn für ihre weite Reise erhielten; Ep. 31, 6 (PL 61, 329). Gregor von Tours berichtet, daß dies am Karmittwoch so gehalten wurde; De glor. mart. I, 5 (PL 71, 709).

[6] Das armenische Lektionar aus dem 5. Jahrhundert berichtet zum letzten Mal von einer Adoratio crucis, die von der Morgendämmerung bis zur sechsten Stunde andauert. Conybeare, Rituale Armenorum, 521.

[7] J. B. Thibaut, Ordre des Offices de la Semaine Sainte à Jérusalem, Paris 1926, 98—100. In diesem Kanonar ist nicht von einer Verehrung, wohl aber von einer Abwaschung des Heiligen Kreuzes die Rede. Einem solchen Brauch begegnen wir im Mittelalter nach einem Bericht von Johannes von Avranches († 1079) in Frankreich; er erzählt: *crucifixus in commemoratione sanguinis et aquae fluentis de latere Redemptoris, vino et aqua lavetur, de quo post sacram communionem chorus bibat et populus.* Off. eccl. (PL 147, 51 D). Gleiches erwähnt der Ordo von Rouen (PL 147, 130 B), wo Johannes ja Erzbischof war.

[8] Im 7. Jahrhundert hielt man nach allem Anschein an diesem Tag auch in Rom eine Kreuzverehrung. Der Codex Paduanus des Gregorianums enthält nämlich nach dem Fest der hl. Cornelius und Cyprian den Vermerk: *ad crucem salutandam in sancto Petro*; Mohlberg-Baumstark, Die älteste erreichbare Gestalt des Liber sacramentorum, Münster 1927, 54; vgl. Einleitung S. XXXV und 157*ff.

[9] Eisenhofer, Handbuch der kath. Liturgik I, 591. — Erst in neuerer Zeit wurde im byzantinischen Ritus auf Drängen des Volkes die Kreuzverehrung in der Karwoche wieder eingeführt. Da am Karfreitag die Andacht zum Heiligen Grab in der Liturgie im Vordergrund steht, wählte man den Donnerstag-Abend für diese Andacht. A. Rücker, Die Adoratio crucis am Karfreitag in den orientalischen Riten: Miscellanea Mohlberg I, Rom 1948, 391 Anm. 7. Einer entfalteten Kreuzverehrungsliturgie begegnet man bei den Armeniern, Kopten, Jakobiten, Maroniten und Syrern; Rücker, ebd. 396—405.

[10] Die gallikanischen Bücher bieten nur Gebete oder Lesungen zu den einzelnen Horen; Missale gallicanum vetus (Muratori II, 724ff); Missale von Bobbio (ebd. II, 839ff); Missale Gothicum (ebd. II, 580).

führung des Ritus vor der römischen Beeinflußung im 12./13. Jahrhundert schließen lassen[11], während die mailändische Liturgie schon früh stärkere Abhängigkeit von Rom aufweist[12].

Die Kaiserin Helena brachte Teile des heiligen Kreuzes vom Heiligen Land mit nach ihrem Sessorianischen Palast in Rom, an dem dann die Basilika *ad s. Crucem* mit dem Beinamen *in Hierosolyma* wurde. In diese Kirche wurde die Statio des Karfreitags verlegt[13]. Wie im 7. Jahrhundert die Kreuzverehrung in diesem Gotteshaus gefeiert wurde, schildert uns der Ordo von Einsiedeln[14]. In feierlicher Prozession wird die kostbar ausgestattete Kreuzreliquie vom Lateran nach S. Croce getragen[15]. Dort wird sie auf den Altar gelegt, vom Papst nach kurzem Gebet geküßt und dann dem Klerus zur Verehrung übergeben. Dem Volk selbst erlaubte man nicht mehr, an den Altar heranzutreten, was in der Karolingerzeit eine allgemeine Regel wird. Man trägt das Kreuz *super arcellam ad rugas*, worunter die Chorschranken zu verstehen sind. Dort wird es zur Verehrung für die Männer niedergelegt, den Frauen bringt es dann die Subdiakone noch weiter nach hinten. Die ganze Verehrung wickelt sich in schlichtem und einfachem Rahmen ab. Deutlich kann man an dieser Einfachheit die Verwandtschaft zum Ritus des 4. Jahrhunderts in Jerusalem erkennen[16]. Da mit der Verehrung keine Gesänge oder Gebete verbunden waren, konnte man gleich, nachdem der Papst das Kreuz verehrt hatte, mit dem Lesegottesdienst beginnen. So begleiteten in Rom Lesungen und Fürbitten die Kreuzesverehrung des Volkes, was sicher kein ideale Zustand war. Der ganze Ritus befindet sich um diese Zeit in seinem Anfangsstadium. Im 7. Jahrhundert beginnt im Norden eine neue Entwicklung. Die Franken übernahmen in der Liturgiereform des 8. Jahrhunderts die nüchternen römischen Rubriken, bauten sie aber ihrem liturgischen Empfinden gemäß dramatisierend aus[17].

[11] Liber ordinum c. 84 (Férotin 193f). Das Missale mixtum gibt bereits im wesentlichen den römischen Ritus wieder (PL 85, 430—432).

[12] Beweis hiefür ist die Verwendung der Antiphon *Crucem tuam* mit Ps 118. Doch wurde der mailändische Ritus auch von der monastischen Liturgie geformt, wenn wir in ihm der bei den Benediktinern des 10. Jahrhunderts gebräuchliche Schlußoration zur Kreuzverehrung begegnen. Hymnen dagegen fehlen ganz. Ordo Beroldi (Magistretti 106—107). Vgl. Missale Ambrosianum (1902) App. 107.

[13] In einer Seitenkapelle ist heute noch die kostbare Kreuzreliquie aufbewahrt, die am Karfreitagnachmittag nach einer feierlichen Prozession dem Volk zur Verehrung gezeigt wird.

[14] Ordo von Einsiedeln: Andr., Ordo XXIII, 12—16 (III, 271).

[15] Ausführlich wird die kostbare Reliquie geschildert, die den fränkischen Schreiber sehr beeindruckt hat: *lignum pretiosae crucis in capsa de auro cum gemmis ornata: crux vero ipsa de ligno pretioso desuper ex auro cum gemmis, intus cavam habens confectionem ex balsamo satis bene olentem.* Ordo von Einsiedeln: Andr., Ordo XXIII, 11 (III, 271).

[16] Auch im Gesamtaufbau zeigt sich eine Verwandtschaft. Um diese Zeit steht die Adoratio crucis in Rom noch vor dem Lesegottesdienst, genau wie wir es in Jerusalem im 4. Jahrhundert angetroffen haben: Aetheriae Peregrinatio 37, 3—4 (CSEL 39, 88f).

[17] Die Dramatisierung der Liturgie ist auch in der Meßfeier des 8. Jahrhunderts deutlich nachweisbar. Jungmann, Missarum sollemnia[3] I, 101f.

Es entfaltete sich bis um die Jahrtausendwende eine Fülle von Riten, Gebeten und Gesängen, die sich um die Verehrung des Kreuzes rankten. Unschwer können wir zwei verschiedene Aufbauformen, die in dieser Zeit nebeneinander herlaufen, feststellen. Der leichteren Verständigung wegen wollen wir diese, nach ihren ersten Zeugen, die gelasianische und die suburbikare Gestaltung der Kreuzverehrung nennen[18].

Im älteren Gelasianum stoßen wir auf Bestimmungen, welche die Verehrung des Kreuzes von seiten des Volkes in unmittelbare Verbindung mit der Kommunion bringen. Nachdem der Leib des Herrn durch den Diakon auf den Altar gebracht wurde, verehrt nur der Priester das Kreuz, betet dann das Vater unser als Kommuniongebet, und erst dann tritt das Volk heran, küßt das Kreuz und empfängt die heilige Kommunion[19]. So wurden Kommunionfeier und Verehrung des Kreuzes zu einem Vorgang verschmolzen. Letztere, unmittelbar vor dem Empfang der heiligen Eucharistie geübt[20], erhält dadurch eine Art Vorbereitungscharakter, was an diesem Tag die Andacht der Gläubigen vermehren sollte. Diese gelasianischen Rubriken fanden im Frankenreich Verbreitung und wurden in den liturgischen Büchern weiter tradiert[21]. Man blieb aber nicht bei einem einfachen Weitergeben der alten Ordnung stehen, sondern aus diesen schlichten Anfängen wuchs nun im 8./9. Jahrhundert eine reich entfaltete Blüte der Kreuzverehrung. Den ersten Teil, die Verehrung des Kreuzes durch den Priester, läßt man vorerst in der alten Form[22]. Die Verehrung des Kreuzes aber durch Klerus und Volk erfährt eine reichere Ausgestaltung. Das verhüllte Kreuz wird hinter dem Altare hervorgebracht.

[18] Damit ist nicht gesagt, daß die eine Form anfänglich in Rom üblich war, während die andere auf dem Boden außerhalb der Papststadt gewachsen ist. Es ist gut möglich, daß beide Gruppen ihren Ursprung in der gleichen Stadt haben, zumal wenn man annehmen darf, daß wir im Gelasianum die Liturgie der römischen Titelkirchen vor uns haben. Jedenfalls kann man aus einem Vergleich mit dem Einsiedler Ordo, der klare Trennung von Adoratio crucis und Missa praesanctificatorum hat, in etwa schließen, daß wir in der suburbikaren Form die Gestaltung des Gottesdienstes vor uns haben, wie sie der römischen Stationsfeier entsprach.

[19] Gel. I, 41 (Wilson 77).

[20] Ein Reliquienkuß vor der heiligen Kommunion ist in der Liturgie sonst nicht anzutreffen. Wo Versuche dieser Art durch die Volksfrömmigkeit hereingetragen wurden, fand dieses Bestreben schärfste Ablehnung durch den Klerus. Die Ehrfurcht und Aufmerksamkeit vor dem Heiligsten sollte nicht durch ablenkende Einschiebungen gemindert werden. Berühmt ist in dieser Sache das Kultvergehen der Donatistin Lucilla von Karthago aus dem 4. Jahrhundert, die nach einem Bericht des Optatus von Mileve von einem Archidiakon schärfstens getadelt wurde, da sie vor dem Empfang der heiligen Eucharistie die Reliquie irgendeines Martyrers zu küssen pflegte. Optatus I, 16 (CSEL 26, 18). Vgl. F. J. Dölger, Reliquienkuß vor dem Kuß der Eucharistie: AC 3 (1932) 245—252.

[21] Ordo von St. Amand: Andr., Ordo XXX B, 35 (III, 471); Andr., Ordo XXX A, 10 (III, 456).

[22] *Finitis autem orationibus sollemnibus, vadant duo sacerdotes in sacrarium revestiti et unus eorum afferat corpus dominicum, alter vero calicem cum vino non consecrato et ponant super altare, tali modo ut philacteria crucis dominice, quam adorare debet tacite pontifex, super eodem altari corporali cooperta esse possint. Et tunc pontifex solus adorat crucem.* Andr., Ordo XXXI, 42—43 (III, 497).

während Sänger den feierlichen Gesang des dreimaligen *Hagios* anstimmen[23]. Dann wird das Kreuz vom Priester eilends (*subito*) enthüllt und dem Volke mit dem Gesang der Antiphon *Ecce lignum crucis* gezeigt, worauf es von den Akolythen an den Ort gebracht wird, wo Klerus und Volk das Kreuz unter dem Gesang des 118. Psalmes und verschiedener Hymnen verehren. Eine abschließende Rubrik zeigt noch deutlich die gelasianische Herkunft des Ordo: *Qui, mox ut crucem adoratam et deosculatam habuerint ordine suo ad communicationem accedant*[24].

Für die weitere Ausgestaltung bietet die Enthüllung des Kreuzes die in dem eben herangezogenen Ordo aus der zweiten Hälfte des 9. Jahrhunderts zum ersten Mal genannt wird, einen neuen Ansatzpunkt[25]. Diese neu aufkommende Zeremonie ist gedanklich mit der Sitte des Fastenvelums verwandt. In der Fastenzeit wurde den Gläubigen der Blick zum Altar durch einen Vorhang verwehrt. Parallel damit ging die Verhüllung der Bilder und Kreuze in der Kirche[26]. Am Karfreitag nahm man so gleichsam dem Volk die

[23] *ut cum tercia deportatione ante altare (crux) deferatur et sustentetur hinc inde ab accolitis et inclinentur ante eam duo cantores et cantent grece: Agios o theos et dum respondet chorus latine: Sanctus Deus, deportatur ad alium locum qui proximum altari et iterum cantent inclinati cantores ante crucem: Agios o theos et similiter dum chorus respondet latine: Sanctus Deus, deportatur usque ad altare.* Andr., Ordo XXXI, 46 (III, 498).

[24] Andr., Ordo XXXI, 49 (III, 498).

[25] Nach Andrieu III, 487 ist dieser Ordo im Nordosten Frankreichs geschrieben worden.

[26] Eisenhofer, Handbuch der kath. Liturgik I, 503. Der ersten Bestimmung hierüber begegnen wir in den Consuetudines von St. Vannes (Verdun) aus dem 10. Jahrhundert: *Feria secunda* (nach dem ersten Fastensonntag) *custodes ecclesie omnen apparatum auri et argenti, coronarum et lampadarum in thesauro reponent et post psallentium fratrum chorum cortinis ambient et Crucifixum linteo celabunt et altare Domini et Sancta Sanctorum velabunt.* Martène, De ant. monach. rit. V App. (IV, 297). Die Enthüllung wird meist am Karmittwoch vorgenommen: *Feria auten quarta mane cortinas custodes deponent, linteamina vero, quae celant Sancta Sanctorum et crucifixa sic permanebunt.* Ebd. (IV, 298). Vgl. Consuet. Farfenses c. 53. 55 (Albers I, 46. 51). Weitere Belege bei J. Braun, Der christliche Altar, München 1924, II, 148ff. — Hieraus wird ersichtlich, wie das Anbringen des Fastenvelums und das Verhüllen der Kreuze aus dem gleichen Gedanken des Fastens entsprangen. Im fränkischen Ordo, der zum ersten Mal von einer Kreuzenthüllung berichtet, steht nichts von einem Fastenvelum zu lesen. Dies darf nicht verwundern. Er hat ja nur die Funktionen im Auge, die unmittelbar den Zelebranten und seine Assistenten angehen. Am Mittwoch wird das Fastentuch durch den Küster weggenommen, da es für die Feier der kommenden Tage nur hinderlich wäre. Erst am Karfreitag geschieht die offizielle Denudation der Kreuze und Bilder. Nach der feierlichen Enthüllung am Hauptaltar heißt es in den Consuetudines von Norwich: *statim discooperientur magna crux et relique ymagines omnes.* Tolhurst (HBS 82) 89.

Daß hinter dem Gebrauch des Fastenvelums eine büßende Gesinnung liegt, beweisen die obengenannten Consuetudines von St. Vannes. Die verhüllenden Tücher sollen nämlich zeigen, daß nun die Zeit da ist, die vergangenen Sünden zu beweinen: *ac sic aperte dicant: Tempus instat, quo peracta lugeamus crimina.* Martène, a. a. O. (IV, 297). So dürfte es keine Fehldeutung sein, wenn Thurston vermutet, daß der Ursprung des Fastenvelums in der Bußdisziplin der Quadragese zu suchen ist: Lent and holy week 100. Zuerst verwehrte man den Büßern den Blick in das Innere der Kirche. Mit der Milderung der Bußstrenge nahmen jedoch die Mönche in stellvertretender Buße dieses Fasten des Auges auf sich. Ende des Mittelalters wurde dann das Fastenvelum durch die auf

Binde von den Augen. Das büßende Volk konnte das Kreuz als Heil der Welt wieder erblicken[27]. Die Bußzeit war zu Ende. Am Tage zuvor hatte ja die feierliche Rekonziliation der Büßer stattgefunden. Mit diesen neuen Elementen versehen, hat sich die gelasianische Form vor allem in Frankreich während des beginnenden Mittelalters sehr weit verbreiten können[28].

Eine andere Ausgestaltung der Adoratio crucis liefert uns zum ersten Mal der suburbikare Ordo aus dem 8. Jahrhundert[29]. Er bietet uns eine Schilderung des Nachmittagsgottesdienstes, wie er in Städten gehalten wurde, wo der Morgen des Karfreitags durch die bischöfliche Statio ausgefüllt war[30]. Kreuzverehrung und Kommunionritus sind hier klar voneinander getrennt und folgen sich als selbständig abgeschlossene Teile[31]. Andeutungen stützen die Vermutung, daß sich auch hier schon die ersten fränkischen Dramatisierungsversuche ankündigen[32]. Die suburbikare Ordnung erfährt nun im Frankenreich die gleiche Ausgestaltung wie die gelasianische Form[33] und kommt auf diesem Wege, nachdem der Ritus durch verschiedene Gesänge bereichert worden ist, in das Pontifikale von Mainz[34]. Dieses Liturgiebuch ging im 10./11. Jahrhundert eine Synthese mit der darniederliegenden Liturgie Roms ein und wurde über die römischen Pontifikalien maßgebend für die

kommenden Heiligenfeste immer mehr verdrängt; Durandus, Rationale I, 3, 38. Der Sinn, der hinter der Verhüllung stand, verdunkelte sich. Man mußte zu allegorisierenden Deutungen greifen. Wie wenig man noch von dem alten Brauch wußte, zeigt die gedankliche Verknüpfung der Enthüllung mit dem Zerreißen des Vorhanges im Tempel; Durandus, Rationale I, 3, 36. Durandus bezeugt außerdem schon den Brauch, erst vor der ersten Vesper des Passionssonntages die Kreuze zu verhüllen (Rationale I, 3, 34), wie dies auch unser heutiges Missale vorsieht.

[27] Das frühere Mittelalter wollte in dieser Zeremonie vor allem das Enthüllen der Königsherrlichkeit Christi sehen; vgl. vorige Anm. In diesem Sinne auch E. Fiderer O. Cist., Verhüllung und Enthüllung des hl. Kreuzes: Bogoslovni Vestnik 7 (1927) 128—123, worüber JL 7 (1927) 194f berichtet wird.

[28] Vgl. u. a. bei Martène, De ant. eccl. rit. IV, 23 die Pontifikalien von Poitiers, Besançon, Angers und das Missale von Troyes (III, 133ff).

[29] Suburbikarer Ordo: Andr., Ordo XXIV, 29—35 (III, 293—294).

[30] Stadtrömische Überlieferung vermischt sich in diesem Ordo mit deutlichen Einflüssen aus der fränkischen Liturgie. Der Schreiber hatte vielleicht die Absicht, eine Synthese zwischen den Kartagen in Rom und der Liturgie seiner fränkischen Bischofsstadt zu finden; vgl. Andrieu III, 281f.

[31] Besonders deutlich in der monastischen Liturgie, wenn die Adoratio crucis mit der Schlußantiphon: *Super omnia ligna cedrorum* und einer Oration endet. Consuet. Vallymbros. c. 25 (Albers IV, 248); Consuet. Farfens. c. 55 (Albers I, 53).

[32] *... post orationes praeparatur crux ante altare, interposito spatio inter ipsam et altare, sustentata hinc inde a duobus acolitis. Posito ante eam oratorio, venit pontifex et adoratam deosculatur crucem, deinde episcopi, presbiteri, diaconi et ceteri per ordinem, deinde populus. ... Nam, salutante pontifice vel populo crucem, canitur semper antiphona: Ecce lignum crucis in quo salus mundi pependit. Venite adoremus. Dicitur psalmus 118.* Suburbikarer Ordo: Andr., Ordo XXIV, 29, 30 (III, 293f).

[33] Karwochenordo I: Andr., Ordo XXVII, 41—43; 46—47 (III, 357—358); Ordo a Dominica mediana: Andr., Ordo XXVIII, 38—40; 43—44 (III, 400); Karwochenordo II: Andr., Ordo XXIX, 34—36; 39—40 (III, 443).

[34] Hittorp 66—68.

weitere Entwicklung. So begegnen wir der ersten Stufe der Weite formung im römischen Pontifikale des 12. Jahrhunderts. Ein Züge wohl fränkischer Herkunft sind als neu festzuhalten. Da zunächst die Verehrung des Kreuzes, die vor der Enthüllung Kreuzes allein vom Bischof in Analogie zum gelasianischen Aufb vorgenommen wird[35]. Als zweites bemerken wir eine weitere St gerung des dramatischen Elementes, die im langsamen, dreis figen Entblößen des Kreuzes besteht[36]. Das allmähliche Enthülle ist so erstmals im 12. Jahrhundert als römische Sitte belegb Zur Steigerung der Feierlichkeit überträgt man im folgenden Jah hundert auch diesen rituellen Akt dem Zelebranten[37]; zuvor war Sache der Assistenz[38]. Mit der Zeit werden noch genauere Vo schriften gegeben[39]. Im 13. 14. Jahrhundert gewinnt die Adora crucis die Fassung, wie wir ihr heute in unserem Karfreitagsgotte dienst begegnen. Der Papst nimmt das verhüllte Kreuz an d Epistelseite in Empfang und singt das *Ecce lignum crucis*. Dreim steigert er seine Stimme, dreimal geht er eine Stufe höher bis er Altarmitte steht, in drei Ansätzen entblößt er das Kreuz, na drei vorausgehenden Kniebeugen verehrt er es durch den Kuß Auch Durandus weicht in seinem Pontifikale nicht mehr von dies nun für die römische Liturgie festgefügten Form ab[41].

Der Kuß einer Reliquie ist uralter christlicher Brauch. Ihn sie die Pilgerin in Jerusalem auch der Kreuzesreliquie gegenüb

[35] *Post orationem vero, iuxta consuetudinem Romanae ecclesiae stratis tapeti ante altare, poni debet super ea ad radicem altaris crux panno aliquo cooperta. Deh pontifex discalceatus solus et primus accedit ad adorandum eam et ministris hu inde sustentantibus eum tertio super tapetia toto corpore prosterni debet, ita quod p trinam prostrationem vicinus cruci humiliter ac devote deosculetur eam.* Pon Rom. saec. XII., c. 31. 7. (Andr., Pont. I. 236).

[36] *Cum autem primum cantare coeperit hanc antiphonam, debent crucem po lulum discooperire, secundo plus, tertio totum;* ebd. c. 31. 8. — Durch diese dr malige Stufung wollte man die Feierlichkeit des Ritus erhöhen. Durand bringt sie mit der dreimaligen Verspottung Christi im Vorhof, im Prätorium u am Kreuz in Zusammenhang; Rationale VI. 77. 16. Außerdem müsse man a der rechten Seite beginnen, weil auf dieser Seite die Jünger und Apostel war die das Kreuz mitten unter die Völker (die Altarmitte) getragen haben; eb

[37] Ordinarium II. 14 (Andr., Pont. II. 559). Im Gottesdienst der Laterankir wird dies schon im 12. Jahrhundert vom Bischof besorgt (Fischer 56).

[38] So war auch die Übung in der monastischen Liturgie; Ordo Sigberti c. (Albers II. 98); Consuet. Vallymbros. c. 25 (Albers IV. 248); Consuet. Farfens c. 55 (Albers I. 53).

[39] Wie die Enthüllung vor sich gehen soll, wird im Ordinarium genau fes gesetzt: Zuerst *a summitate crucis*, beim zweiten Mal *ad medietatem* und endli *crucem totam*; Ordinarium II. 14 (Andr., Pont. II. 559); vgl. Ordo Stefanesc c. 93 (PL 78. 1215f). Petrus Amelii läßt zuerst den rechten Teil, dann den link und endlich das ganze Kreuz enthüllen; c. 76 (PL 78. 1318).

[40] Vgl. Ordo Stefaneschi c. 93 (PL 78. 1216); Ordo des Petrus Amelii c. (PL 78. 1318).

[41] Pont. Durandi III. 3. 14—22 (Andr., Pont. III. 548f). Doch verrät d Rationale des Durandus noch eine Weiterbildung, wenn gesagt wird, daß d Priester das Kreuz zur rechten Altarseite tragen müsse: *ibique crucem sup humeros tenens, in persona Christi Judaeis improperat beneficia Domini.* In ander Kirchen, so berichtet Durandus weiter, müssen zwei Priester das Kreuz herb tragen, da diese die zwei Naturen in Christus versinnbildlichen sollen; Rationa VI. 77. 13.

geübt[42]. Bei dieser Weise der Verehrung bleibt es auch im römischen Liturgiebereich[43]. Im 8./9. Jahrhundert erfährt nun der Ritus eine Erweiterung, indem vor dem Kuß ein Augenblick stillen Gebetes vorgesehen wird[44]. Im fränkischen Raum wurde aus diesem Gebet ein dreistufiger Gebetsgang[45], wofür das schon erwähnte Pontifikale von Mainz längere Texte zur ersten, zweiten und dritten Kniebeuge überliefert[46]. Über das Mainzer Pontifikale kam diese Gewohnheit nach Rom[47]. In der Folgezeit werden jedoch keine Gebete für die dreimaligen Kniebeugen angeführt. Die Synthese zwischen fränkischer und römischer Liturgie hatte bewirkt, daß man Elemente, die allzusehr privaten Charakter trugen und den liturgischen Ablauf der Riten verzögerten, eliminierte[48]. Vom 13. Jahrhundert an gehört

[42] ...*acclinantes se ad mensam osculentur sanctum lignum... primum de fronte, sic de oculis, tangentes crucem et titulum.* Aetheriae Peregrinatio c. 37, 2–3 (CSEL 39, 88).

[43] Einsiedler Ordo: Andr., Ordo XXIII, 13 (III, 271).

[44] Im suburbikaren Ordo wird diese angedeutet, wenn es heißt: *venit pontifex et adoratam deosculatur crucem, deinde episcopi...*; Andr., Ordo XXIV, 30 (III, 293). In einem anderen fränkischen Liturgiebuch steht: *Qui mox ut crucem adoratam et deosculatam habuerint.* Andr., Ordo XXXI, 49 (III, 498); vgl. Andr., Ordo XXII P, 14 (III, 520); Andr., Ordo XXXII C, 11 (III, 519). — Wie aus dem Gebrauch des Teppichs zu schließen ist, hat man unmittelbar vor der Verehrung des Kreuzes eine Prostratio gemacht, die man mit stillem Gebet verband. Eisenhofer will die Prostratio von der Notwendigkeit herleiten, daß man sich eben zu dem auf dem Fußboden liegenden Kreuz herunterbeugen mußte; Handbuch der kath. Liturgik I, 528f. Das war erst später der Fall. Zuerst hatte die Prostratio den reinen Charakter eines Gebetsgestus, wie aus dem Einsiedler Ordo klar ersichtlich ist: *Deinde prosternit se ante altare ad orationem, et postquam surgit osculatur eam.* Andr., Ordo XXIII, 13 (III, 271). Das Kreuz lag zu der Zeit noch *super altare*. Außerdem wird es, nachdem man das Kreuz vom Altar herunternimmt, von zwei Akolythen hochgehalten, so daß eine Prostratio auch später nicht notwendig gewesen wäre: *sustentatur hinc inde a duobus acolythis*; Suburbikarer Ordo: Andr., Ordo XXIV, 29 (III, 293). Vgl. Karwochenordo I: Andr., Ordo XXVII, 41 (III, 357); Karwochenordo II: Andr., Ordo XXIX, 34 (III, 443). Erst im 12. Jahrhundert war eine Postratio auch aus praktischen Gründen geboten, da man das Kreuz nun ohne Unterstützung auf die Stufen des Altares legt. *Stratis tapetibus ante altare, poni debet super ea ad radicem altaris crux panno aliquo cooperta... tertio pontifex super tapetia toto corpore prosterni debet, ita quod post trinam prostrationem vicinus cruci humiliter ac devote deosculetur eam.* Pont. Rom. saec. XII., c. 31, 7 (Andr., Pont. I, 236).

[45] Nach Anton Baumstark findet sich die dreimalige Kniebeuge schon in einem syrischen Kreuzverehrungsordo des jakobitischen Ritus. Es ist also nicht ausgeschlossen, daß nicht nur die Gesänge, sondern auch der Ritus im 8./9. Jahrhundert vom Osten her beeinflußt wurde. A. Baumstark, Der Orient und die Gesänge der Adoratio crucis: JL 2 (1922) 3.

[46] Hittorp 67. Im Mittelalter bringen auch manche Missalien eigens für die Prostratio des Priesters vorgeschriebene Gebete. Martène, IV, 23, § 17 (III, 129).

[47] Im 11. Jahrhundert verfaßte noch Petrus Damiani († 1072) Gebete zur Kreuzverehrung am Karfreitag (PL 145, 920f), die mit denen des Mainzer Pontifikale zusammen weitergegeben wurden; Andrieu, Les ordines I, 522f.

[48] Ein römisches Echo auf die langen fränkischen Gebete kann man noch im Ordo Lateranensis aus dem 12. Jahrhundert feststellen: *breviter autem completa oratione, scilicet ut quicquid orare voluerint, aut nihil aut parum dominica oratione longius sit* (Fischer 56). Auch in andern, z. T. schon älteren Dokumenten wird solche Kürze verlangt; Consuet. des Abtes Sigbert c. 31 (Albers II, 98); Consuet. Vallymbrosianae c. 25 (ebd. IV, 248); Lanfranc. Decreta IV (PL 150, 465 C); Ordinarium O. P. von 1256 (Guerrini 173). Die Kapuziner lassen ihren Leuten im 18. Jahrhundert etwas mehr Zeit, indem sie vor dem Küssen der Seitenwunde

aber dieser Gebetsgang mit der dreifachen Kniebeuge zum festen Bestand der Kreuzverehrung, jedoch ohne daß eigene Gebete hiefür vorgeschrieben sind[49].

Im heutigen römischen Missale wird angeordnet, daß der Priester die Kreuzverehrung *depositis calceamentis* verrichten soll. Damit begegnen wir einem uralten liturgischen Brauch, der auch im Heidentum nicht unbekannt war. Schon in den Riten der Antike hatte das Barfußgehen verschiedene symbolische Bedeutungen[50]. Im Alten Testament galt es als Zeichen der Trauer[51], als Ausdruck der Erniedrigung[52], als Ehrfurchtsbezeigung vor Gott[53]; nicht zuletzt war diese Sitte in der jüdischen Buß- und Fastenordnung beheimatet[54]. Diesem letztgenannten Sinn diente das *discalceatus* vor allem auch in der römischen Liturgie. Büßer erscheinen barfuß am Büßerplatz[55]. Prozessionen, die ausgesprochenen Bußcharakter tragen, werden ohne Fußbekleidung abgehalten[56]. So war es also in Rom durchaus nichts Besonderes, wenn der Papst am Karfreitag unbeschuht vom Lateran nach S. Croce zog und während des ganzen Gottesdienstes so blieb, dem Bußcharakter des Tages entsprechend[57]. Diese Gewohnheit bleibt zunächst auf Rom und die monastische Liturgie beschränkt[58]. Die fränkischen Ordines

des Herrn ein Pater und Ave erlauben: *numquam autem terram, vel alia vulnera osculantes;* Caeremoniale ad usum Fr. Min. Capucinorum (1755) 58. Allerdings beteiligt sich zu dieser Zeit nur mehr die Assistenz an der Kreuzverehrung.

[49] Durandus nimmt die drei Kniebeugen in sein Pontifikale auf. Von Gebeten erwähnt er dabei nichts. III, 3, 17 (Andr., Pont. III, 584).

[50] Vgl. F. J. Dölger, Das Schuhausziehen in der altchristlichen Taufliturgie. AC 5 (1936) 87—115.

[51] 2 Sam 15, 30; Mich 1, 8; Ez 24, 17.

[52] Job 12, 17; 12, 19.

[53] Ex 3, 5. Von dieser Idee wird wohl das Schuhausziehen vor der heiligen Kommunion inspiriert sein. Von den Wüstenvätern her (vgl. Dölger 102—10[illegible] fand diese Sitte Eingang im abendländischen Mönchtum; so in der ersten Generation der Cluniazenser, *propter illud quod Moysi et Josue praeceptum est:* Odonis Coll. II, 28 (PL 133, 572 C). Noch im 18. Jahrhundert herrscht am Gründonnerstag bei den Kapuzinern im Elsaß die gleiche Sitte; Caeremoniale (oben Anm. 48) 48.

[54] Gemara zu Tânith III, 1—9 (III, 415 Goldschmidt), zitiert bei Dölger 1[illegible]

[55] Vgl. z. B. J. A. Jungmann, Die lateinischen Bußriten, Innsbruck 1932, 5[illegible]

[56] Nach dem Ordo Romanus XI (Mab.; 12. Jh.), 29 (PL 78, 1037 A) nimmt der Papst an der Prozession des Lichtmeßtages barfuß teil. Dasselbe bestimmt allgemein der Ordo des Cencius (Mab. Ordo XII), 12 (PL 78, 1069 A): *dominus papa in omnibus processionibus, in quibus pedes vadit, pedibus discalceatis incedit* ausgenommen ist das Fest der Kreuzerhöhung.

[57] *hora quasi octava, descendit domnus apostolicus de Lateranis in Sancto Johannem, verum tamen discalceatus, tam ipse quam reliqui ministri sancte ecclesiae, et veniunt ante altare.* Ordo von Einsiedeln: Andr., Ordo XXIII, [illegible] (III, 270).

[58] Verschiedene Quellen der monastischen Liturgie zeigen deutlich, daß durch das Barfußgehen dem Karfreitag ein büßendes Gepräge gegeben werden soll. Darum geht man auch in den Klöstern an diesem Trauerfest der Christenheit den ganzen Tag hindurch ohne Schuhe. Eine Mönchsregel, die in Monte Cassino im Jahre 1387 geschrieben wurde, berichtet: *Olim consuetum erat ut in matutino Coenae Domini usque ad Nonam et in Matutinis Parasceve usque ad prandium omnes canonici et laici fratres irent nudis pedibus.* Martène IV, 23 § 15 (III, 129). Eine ähnliche Vorschrift erscheint tatsächlich in den meisten älteren Consuetudines; vgl. z. B. Albers II, 21; IV, 247. 298; V, 145. Martène bezeichnet a[illegible]

lassen keinerlei Anzeichen eines solchen Brauches am Karfreitag erkennen[59]; im Gegenteil, wo man von derartigen Sitten hörte, setzte man ihnen entschlossenen Widerstand entgegen. Im Pontifikale von Mainz wird ausdrücklich bemerkt, daß das Barfußgehen bei den amtlichen liturgischen Funktionen nicht geduldet werden könne[60]. Für die Liturgie in Rom war diese Einstellung nicht ohne Bedeutung. Nach der liturgischen Erneuerung um die Jahrtausendwende bleibt man zwar noch weiterhin dabei, die Kreuzprozession mit bloßen Füßen zu halten[61]; sobald man jedoch an den Pforten von S. Croce ankommt, hält man vor dem Einzug in die Kirche inne und zieht die Schuhe an[62]. Die Verehrung des Kreuzes aber nimmt der Papst wieder barfuß vor[63]. Zwar meldeten sich da und dort wieder Bedenken[64]; doch konnten sie diese Gewohnheit nicht mehr aus der Adoratio crucis verbannen[65]. Nach einigen Liturgiebüchern

mit Recht als *communis et universalis monasteriorum usus*; Martène, De ant. mon. rit. III, 14, § 2 (IV, 134). Allerdings war man in den nördlichen Regionen gezwungen, diese Bußstrenge etwas zu mildern: *Surgentes autem ad Primam veniant discalceati in ecclesiam, et sic erunt omnes donec impletum fuerit officium diei: nisi iussu Episcopi vel Prioris calceentur pro nimia asperitate frigoris;* Consuet. von Norwich, ed. Tolhurst (HBS 82) 87. — Der klösterliche Bußbrauch machte sich auch in der Liturgie geltend; so müssen z. B. in Soissons vier Priester den Traktus *Eripe me* barfuß singen; Martène IV, 23 (III, 138). Ebenso muß ein Kleriker mit einem Rauchfaß dem Archidiakon *nudis pedibus* vorausgehen; ebd. Bei Durandus begegnen wir auch der Sitte, das Evangelium barfuß zu lesen: *ut cum afflicto pro nobis nos affligi debere monstremus;* Rationale VI, 77, 10.

[59] Amalar verliert kein Wort darüber. Erst im 12. Jahrhundert, als sich das Barfußgehen während der Kreuzverehrung sicher durchgesetzt hat, beginnen die mittelalterlichen Liturgiker diesen Brauch allegorisierend auszudeuten; vgl. Sicardus, Mitrale VI, 13 (PL 213, 312 B).

[60] *et preparent se presbyteri, et archidiaconus, et diaconi, vel ceteri, quantum opus est ad ministrandum domino pontifici ad missam, ...non nudis pedibus: non enim licet presbyterum, diaconum vel acolytum ad altare ministrare per nudos pedes;* Hittorp 65.

[61] Im Pontifikale des 12. Jahrhunderts heißt es deutlich: *nudis pedibus ab ecclesia Lateranensi procedunt psallendo;* c. 31, 1 (Andr., Pont. I, 234), und es bleibt bei dieser Bestimmung bis zum Ordo Stefaneschi, wo wir dieser Rubrik zum letzten Mal begegnen; c. 93 (PL 78, 1214 A). B. Capelle hat in seiner Exegese des römischen Pontifikalritus des 12. Jahrhunderts diese Bemerkung übersehen; Le vendredi saint: Questions liturgiques et paroissiales 34 (1953) 259.

[62] Dabei führt man ausdrücklich die Rubrik des Mainzer Pontifikales an: *altari namque nullo tempore nudis pedibus est ab aliquo ministrandum;* Pont. Rom. saec. XII., c. 31, 1 (Andr., Pont. I, 234).

[63] *Dehinc pontifex discalceatus solus et primus accedit ad adorandum eam ... reverti debet ad sedem unde venerat et ibi recipere calceamenta;* ebd. (I, 236).

[64] Eine diesbezügliche Bemerkung hierüber bringt Stefaneschi in seinem Pontifikale, die auch von Petrus Amelii wiederholt wird: *Notandum quod dominus Gregorius IX.* (lies: *XI.*; 1370—1378) *necnon Urbanus VI.* (1378—1389), *Romani pontifices, numquam voluerunt se discalceare in cathedra prope altare; creditur quod propter reverentiam altaris, quia ambo devoti erant; sed in alia magna cathedra prope etiam nuda longe ab altari ubi consueverunt se induere in sollemnitatibus.* Ordo Rom. XIV (Mab.), c. 93 (PL 78, 1216 B). Vgl. Ordo Rom. XV (Mab.), c. 75 (PL 78, 1318 C).

[65] Auch später noch findet sich die Gewohnheit, daß während des ganzen Ritus der Kreuzverehrung barfuß zu gehen ist. So in einem Rituale von Konstanz aus dem Jahre 1597: *Collectis finitis sacerdos et ministri discalceati, alba tamen, manipulo et stola induti, procedant cum imagine Christi in cruce pendentis et post altare canant antiphonam sequentem.* A. Dold, Die Konstanzer Ritualien-

zieht man sich für das An- und Ausziehen der Schuhe in die Sakristei zurück[66], was aber nie allgemein vorgeschrieben wurde.

Die Verehrung des Kreuzes ist aus einer besonderen Andacht des Volkes zum heiligen Kreuz hervorgegangen, daher war es auch von jeher wesentlich an diesem Ritus beteiligt. Im 4. Jahrhundert ist diese Zeremonie in Jerusalem geradezu die Volksandacht des Karfreitages. Auch in Rom nahm das Volk lebhaft an dieser Feier teil. Ebenso hat die fränkische Liturgie die Anordnung des älteren Gelasianums, daß alle an der Adoratio crucis teilnehmen sollen, freudig aufgegriffen[69]. Man gebrauchte dazu womöglich eine Kreuzreliquie[70], oder aber, wenn diese fehlte, das einfache Kreuz. Erst zu Beginn des zweiten Jahrtausends heftete man an dieses die plastische Figur des Kruzifixus[71]. Ein weiteres Zeichen für die Beliebtheit der Kreuzverehrung ist die Tatsache, daß man im 12. Jahrhundert begann, mit der Adoratio crucis einen Opfergang zu verbinden[72]. Seit dem 15. Jahrhundert wird in der Beteiligung des Volkes eine rückläufige Bewegung spürbar[73]. Es genügt nun, wenn der Zelebrant mit seinen Ministranten, die als Vertreter des Volkes aufgefaßt werden konnten, die Kreuzverehrung hält. Doch hat das Volk nie aufgehört, sich wenigstens nach dem Gottesdienst an der Verehrung des Kreuzes zu beteiligen. Übrigens hatte schon Lanfranc im 11. Jahrhundert vorgeschlagen, den Gläubigen außerhalb der Liturgie Gelegenheit zur Verehrung zu bieten, um so in der Liturgie selbst eine unerwünschte Verzögerung zu vermeiden[74].

texte in ihrer Entwicklung von 1482—1721, Münster 1923, 133. Im Missale von Lyon ist heute noch vorgeschrieben, daß man das Kreuz *nudis pedibus* zu holen habe und daß man bis kurz vor dem Beginn der Missa praesanctificatorum so bleiben soll; Missale Lugdunense (1904) 185. 195.

[66] Pontificale Durandi III, 3, 18—22 (Andr., Pont. III, 585).

[67] Ordo von Einsiedeln: Andr., Ordo XXIII, 15 (III, 271).

[68] Gel. I, 41 (Wilson 77).

[69] Rhabanus Maurus schreibt über die Kreuzverehrung am Karfreitag: *Ipsa die a pontifice et a clero et ab omni populo species crucis salutatur, quia passio Redemptoris a fidelibus in hora redemptionis suae digna laude veneratur.* De cler. inst. II, 37 (PL 107, 349 C).

[70] Den Wunsch darnach spricht Amalar aus: *Utinam in omnibus ecclesiis haberetur! Prae ceteris merito veneratur. Quamvis omnis ecclesia non eam possit habere, tamen non deest eis virtus sanctae crucis, in eis crucibus quae ad similitudinem dominicae crucis factae sunt;* Eccl. off. I, 14. 10 (Hanssens II, 102).

[71] J. Braun, Das christliche Altargerät, München 1932, 484 f.

[72] Im Ordo Lateranensis wird ein Laienbruder bestimmt, der die *oblationes* in Empfang nehmen soll (Fischer 57). Im Ordo des Cencius wird dieses Geld der Schola zugewiesen, Ordo Rom. XII (Mab.), 29 (PL 78, 1076 B), während Kardinal Stefaneschi die Spenden dem Sakristan reserviert, Ordo Rom. XIV (Mab.) 93 (PL 78, 1216 C). Auch in Rouen kennt man im 12. Jahrhundert schon einen Opfergang. *Et oblatio facta ad adorationem crucis distribuatur duobus qui cantaverint Populo meus, et illis duobus qui cantaverint Agios, aequis portionibus.* Ordo von Rouen (PL 147, 130 B). Ebenso ist er auch in Mailand üblich: Ordo Beroldi (Magistretti 107).

[73] Im Missale von 1474 wird das Volk eigentlich nicht mehr berücksichtigt; es wird aber auch nicht ausgeschlossen. Bei den Gesängen heißt es immerhin: *et interim cantantur Improperia et alia que secuntur totaliter vel in parte, prout multitudo adorantium vel paucitas requirit;* Lippe (HBS 17) 170.

[74] Lanfranc, Decreta IV (PL 150, 465 C).

2. Die Gesänge während der Adoratio crucis

Daß die Vererhung des Kreuzes bei Hymnen und Psalmengesang vorgenommen wird, ist eine liturgische Ausgestaltung, die in der Frühzeit nicht bekannt war. Im 4. Jahrhundert zogen die Pilgerscharen in Jerusalem in ergriffenem Schweigen am heiligen Kreuz vorüber[1]. Wie am armenischen Lektionar sichtbar wird, hat man ein Jahrhundert später darin noch keine Änderung vorgenommen[2]. Um diese Zeit muß die Urform der Kreuzverehrung nach Rom gelangt sein; denn im Stationsgottesdienst des 7. Jahrhunderts hält man immer noch an der alten, von Jerusalem übernommenen Regel fest. Sobald der feierliche Zug mit der Kreuzreliquie vor den Toren der Stationskirche S. Croce angelangt war, stellte man das Psallieren ein und zog schweigend in das Gotteshaus. Unmittelbar darauf, als erste Zeremonie, verehrte der Papst das Kreuz. Dann begann sofort ein Subdiakon mit der Lesung aus Osee, was unmöglich gewesen wäre, wenn eigene Gesänge die Verehrung des Kreuzes umrahmt hätten[3].

Im 8. Jahrhundert erfährt die Adoratio crucis nun auch von dieser Seite eine bereichernde Ausschmückung. Vom Orient her kommend[4] fanden auf fränkischem und mozarabischem Boden syrische und griechische Gesangsweisen in die Liturgie des Karfreitages Eingang und legten so das Fundament zu einer reichen Fülle von Hymnen und Melodien, die sich nun einstellte.

Da ist zunächst das dreimalige Trishagion, das zwischen die ersten drei Verse der Improperien eingeschoben wird. Schon die griechische Sprache verrät, daß es sich hier um einen alten Text handelt[5]. Auch findet sich das dreimalige Hagios in griechischer und lateinischer Sprache schon in der gallikanischen Messe vor und nach dem Evangelium[6]. Wie gelangten aber nun gerade diese feierlichen Anrufungen unter die Gesänge der Adoratio crucis? Der Text, wie er uns heute überliefert ist, bietet dafür keinerlei Anhaltspunkte. Im 5. Jahrhundert jedoch hatte man im griechischen Bereich vor dem „Erbarme dich unser!" den Zusatz eingefügt: „Der du für uns gekreuzigt wurdest". Dieser Zusatz dürfte Anlaß gewesen sein, daß die Gesänge des Trishagion in die Karfreitagsliturgie aufgenommen wurden[7]. Da ihm aber ein monophysitischer

[1] Aetheriae Peregrinatio c. 37, 2ff (CSEL 39, 88).

[2] Conybeare, Rituale Armenorum 521.

[3] Einsiedler Ordo: Andr., Ordo XXIII, 12—17 (III, 271). Auch die Rubriken des Gelasianums sind in dieser Frage eindeutig; Gel. I. 41 (Wilson 74—77); mit keinem Wort wird ein Gesangstück erwähnt.

[4] Kulturgeschichtliche Zusammenhänge sind für diese Zeit gesichert. Syrische Kaufleute brachten neben ihren Waren auch Elemente ihres geistigen Lebens nach Europa; E. Bishop, Liturgica historica, Oxford 1918, 161ff. Byzantinischer Einfluß ist in der römischen Liturgie bis zur Mitte des 12. Jahrhunderts feststellbar; A. Strittmatter, Missa Grecorum: Ephem. liturg. 55 (1941) 8 Anm. 11.

[5] In die byzantinische Liturgie wurde das Trishagion unter Proklus (434—446) eingeführt; A. Baumstark, Der Orient und die Gesänge der Adoratio crucis: JL 2 (1922) 2f.

[6] L. Duchesne, Origines du culte chrétien[5], Paris 1925, 270f.

[7] Baumstark, a. a. O. 3.

Sinn unterschoben wurde, merzte man ihn schon sehr früh wieder aus. Damit gelangen wir in eine Zeit, die vor dem Konzil von Chalcedon (451) liegen muß. Die liturgischen Quellen allerdings geben uns in dieser Frage erst spät Auskunft. In dem Antiphonar von Senlis aus dem 9. Jahrhundert heißt es lediglich: *Grecum ad crucem adorandam: Agios o theos*[8].

Aus dem gleichen fränkischen Liturgiebuch erfahren wir auch zum ersten Mal von der Existenz der Improperien[9]. Diese Texte führen uns ebenfalls in die Nähe der östlichen Liturgie. Baumstark konnte Zusammenhänge mit syrischen Klageliedern und griechischen Kontakiendichtungen aufzeigen[10]. Auch hier begegnen uns die ersten Spuren in der gallikanischen Liturgie. Im Missale von Bobbio sind unter den Gebeten des Karsamstages Texte eingereiht, die inhaltlich eine nahe Verwandschaft mit unseren Improperien aufweisen[11]. Freilich tragen sie noch nicht die scharfen kontradiktorischen Formulierungen, die der römischen Geisteswelt entsprechen[12].

Die erste gesangliche Ausschmückung, die in die römische Kreuzverehrung Eingang fand, war denkbar einfach. Während man in der gallikanischen und mozarabischen Liturgie sicher schon den Hymnengesang pflegte[13], blieb man in der von Rom beeinflußten Liturgie zunächst bei der schlichten Psalmodie. Im suburbikaren Ordo, dessen Grundtext ohne Zweifel im geistigen Schatten der Stadt Rom entstanden ist[14], übernimmt man für die Adoratio cru-

[8] Hesbert, Antiphonale missarum sextuplex 97.

[9] Ebd.

[10] Einige Abweichungen lassen schließen, daß keine direkte Abhängigkeit besteht, sondern Zusammenhänge da sind, die über eine dritte, unbekannte Quelle führen. Baumstark, a. a. O. 9 ff.

[11] Lowe (HBS 58) 66—67. — Die ersten sechs Verse sind an den Vater gerichtet. In Analogie zur Wiederholung des Trishagion steht nach jedem Absatz: *Magis gratis tu pater sancte miserire et libera me.* Im zweiten Teil fallen diese Anrufungen aus. Das Thema der Improperien ist klar ausgesprochen: *mihi pro bonis mala reddita sunt.* Ebd. 67.

[12] Gallikanische Improperien (Lowe 67):

cum noxiis latronibus suspensus patibolum.
amaro cibo pastus et acervo
pucolum traditus suppliciis
quos vini liberare
lancia percusserunt me

spiniam coronam posuerunt capite
me flagellis verberatum

Römische Improperien:

et tu me suspendisti in patibulo crucis...
et tu facta es mihi nimis amara: aceto namque sitim meam potasti...

et lancea perforasti latus Salvatoris tui...
et tu dedisti capiti meo spineam coronam...
et tu me cecidisti alapis et flagellis.

[13] Baumstark beweist dies über den alten mozarabischen Hymnus *Ab ore verbum prolatum*, der sich noch im Liber ordinum aus dem 11. Jahrhundert findet; c. 84 (Férotin 195). Mit seiner alphabetischen Strophenakrostichis weist er deutliche Zusammenhänge mit der orientalischen Hymnik auf; Baumstark 8f. An Stelle dieses Hymnus steht im fränkischen Liturgiebereich der Hymnus des Venantius Fortunatus *Pange lingua;* Andr., Ordo XXXI, 50 (III. 498).

[14] Andrieu III, 281.

cis[15] den Psalm 118, der ursprünglich während der Kreuzprozession vom Lateran nach S. Croce gesungen wurde[16]. Da aber vor einem Psalm eine einleitende Antiphon stehen muß, bestimmte man hierfür das heute noch beim Enthüllungsritus übliche *Ecce lignum crucis*, in dessen Text ganz alte Gebetsgedanken enthalten sind[17]. Auch in dieser Gesangsweise von Psalm und Antiphon konnte Baumstark Zusammenhänge zwischen abendländischer und orientalischer Liturgie aufweisen[18]. Im Orient waren es Hymnen und Psalmen, die man zwischen die Kehrverse einschob. Der römischen Liturgie entsprach es mehr, nur Psalmverse zu verwenden[19].

Wie reihten sich aber nun die verschiedenen Bausteine, die erwiesenermaßen orientalischer Herkunft sind, in den rituellen Ablauf der Kreuzverehrung ein? Im 8. Jahrhundert begegnet man noch einer höchst einfachen Form, die im suburbikaren Ordo ihren Niederschlag gefunden hat[20]. Die Sänger beginnen mit dem *Ecce lignum crucis* und stimmen den Psalm 118 an, der nun während der Kreuzverehrung durchgesungen wird. Der Anreiz zu ritueller Ausgestaltung, der in der alten Antiphon lag, ist auf fränkischem Boden früh wirksam geworden: Der Priester soll nun mit lauter Stimme das *Ecce lignum crucis* anstimmen und dadurch das Thema für den kommenden Teil des Gottesdienstes angeben. Der anwesende Klerus führt den Gesang weiter, während alle bei *Venite adoremus*

[15] *Nam, salutante pontifice vel populo crucem, canitur semper antiphona: Ecce lignum crucis in quo salus mundi pependit. Venite adoremus. Dicitur psalm. CXVIII.* Suburbikarer Ordo: Andr., Ordo XXIV, 35 (III, 294).

[16] *Et procedent de Sancto Johanne psallendo: Beati immaculati ... et procedent iterum ad Lateranis, psallendo: Beati immaculati;* Einsiedler Ordo: Andr., Ordo XXIII, 11, 21 (III, 270. 272). Zunächst scheint es etwas verwunderlich, daß man für diese Karfreitagsprozession einen Psalm wählt, den man zu den Auferstehungsliedern rechnen kann. Es offenbart sich hier wieder das Ineinander von Passions- und Auferstehungsgedächtnis.

[17] Seine Formulierung klingt schon an bei Rufinus, Hist. eccl. I, 8 (PL 21, 476 C): ... *perquirere lignum beatum, in quo salus nostra pependit.* Vgl. C. Weymann, Ecce lignum crucis: Histor. Jahrbuch 40 (1920) 180f. Ähnlich bei Paulinus von Nola; Ep. 31, 1 (PL 61, 325): Die Bezeichnung des Kreuzes als *salus mundi* findet sich als Inschrift unter dem Kreuzzeichen des Apsidenmosaiks von St. Apollinare in Classe; F. J. Dölger, Ichthys I, 341, Nr. 17; 248, Nr. 18.

[18] Der Text der Antiphon *Crucem tuam adoramus* hat nach Baumstark Ähnlichkeit mit einem griechischen Troparion aus der Osterwoche. Nach seiner Exegese ist mit Anastasis die Konstantinische Grabeskirche in Jerusalem gemeint. Erst durch die lateinische Übersetzung kam eine neue Sinngebung des Textes hinzu, die unter *resurrectio* die Auferstehung des Herrn am Ostermorgen verstand. Auch die Verwendung des 118. Psalms wäre aus dem Orient übernommen; Baumstark 4f. 7.

[19] Mit dem *Ecce lignum crucis* waren auch andere Psalmen verbunden. Im Antiphonale von Rheinau aus dem 8./9. Jahrhundert steht die Bemerkung: *Ad com. Ecce lignum... Deus misereatur nostri* (Ps 66); Hesbert, Antiphonale 96. Die gleiche Ordnung kennt Andr., Ordo XXXII (P) 15 (III, 520); das Pontifikale von Mainz (Hittorp 67); Ordo Lateranensis (Fischer 57); ein irisches Missale aus dem 12. Jahrhundert (Warren 125). Der vierte Vers des genannten Psalmes hat sich noch in den Consuetudines von Norwich (13. Jh.) erhalten; Tolhurst (HBS 82) 89. Außerdem findet in einem Ordo aus dem 10. Jahrhundert nach dem *Ecce lignum crucis* auch der 117. Psalm Verwendung; Andr., Ordo XXXII (C), 11 (III, 520).

[20] Suburbikarer Ordo: Andr., Ordo XXIV, 35 (III, 294).

in die Knie sinken. In der textlichen Ausgestaltung geht ma vorerst noch nicht vom Psalmengesang ab[21]. Bald aber war ma mit einem einzigen Gesangstext nicht mehr zufrieden. Es entsta eine Fülle von Antiphonen, die sich um die Verehrung des Kreu rankten[22], von denen heute nur noch die Antiphon *Crucem tuam* mit dem 2. Vers des Psalmes 66 erhalten ist. Von dieser Überfü an Gesängen wurde die fränkische Liturgie, als sie im 10. Jahrhu dert nach Rom zurückkam, gründlich gesäubert. Da man dan beginnt, das *Ecce lignum crucis* dreimal zu wiederholen, fällt au der Psalm 118 weg[23]. Ein Absingen des Psalmes hätte nur d dramatischen Ablauf des Ritus gehindert und ihn unerträglich die Länge gezogen.

Doch nahm das 11. Jahrhundert noch an einer anderen Stelle ein Verkürzung vor, die weniger glücklich war. Die Liturgie d Frankenreiches hatte nicht nur den Zeigeritus mit dem *Ecce lignu crucis* ausgestaltet, sie hielt auch einen feierlichen Einzug d Kreuzes vor der Adoratio crucis. Das verhüllte Kreuz wurde unt dem ergreifenden Gesang des Trishagion und den drei ersten Vers der Improperien durch den Chor zum Altar getragen. Dreimal wir dabei von den Sängern das Hagios neu angestimmt, dreimal werf sich alle Umstehenden auf die Knie, bis das Kreuz an den Stuf des Altares angelangt ist, wo es dann feierlich enthüllt wird[24]. bildete das Trishagion, mit den Improperien verbunden, eine A Introitus zur Adoratio crucis[25]. Im 11./12. Jahrhundert verzichte

[21] Karwochenordo I (s. oben Anm. 16); Karwochenordo II: Andr., Or XXVIII, 44 (III, 400); Andr., Ordo XXIX, 40 (III, 443).

[22] Die fränkischen Ordines aus dem 9. Jahrhundert nennen eine Anzahl v Antiphonen: *Ecce lignum crucis; Crucem tuam adoramus, Domine; Ecce cru Domini; O crux benedicta; Super omnia ligna cedrorum.* Andr., Ordo XXXIII (III, 532). Ein Missale von Lyon aus dem 13. Jahrhundert fügt zu diesen no weitere hinzu: *O crux gloriosa; Ecce vidimus; Sicut ovis; Sicut Moyses; Dom audivi auditionem.* Martène IV, 23 (III, 137). Eine sehr weit verbreitete An phon war: *Dum fabricator mundi*, der wir zum ersten Mal im Pontifikale v Mainz begegnen (Hittorp 67f). Vgl. Consuet. mon. Germ. c. 51 (Albers 36); Consuet. Farfenses c. 53 (ebd. 53).

[23] Im Pontifikale Romanum des 12. Jahrhunderts findet der Psalm k Erwähnung mehr; c. 31, 8 (Andr., Pont. I, 236). Doch ist ein Rest des Psalm noch erhalten im Liber ordinarius von Essen (14. Jh.; Arens 52), im Miss Ambrosianum von Mailand (1902) App. 107 und im Missale der Karmel (1935) 185.

[24] Die erste Nachricht von diesem Ritus liefert uns ein fränkischer Ordo a dem 9. Jahrhundert: *Inclinentur ante eam duo cantores et cantent grece: Ag o Theos, et dum respondet chorus latine: Sanctus Deus, deportatur ad alium loc plus proximum altari et iterum cantent inclinati cantores ante crucem: Ago Theos, et similiter dum chorus respondet latine: Sanctus Deus, deportatur us ad altare. Ibi dum posita fuerit, cantent iterum grece cantores inclinati ante ea supra et, postquam chorus ut supra latine responderit, subito discooperiat e pontifex et incipiat excelsa voce: Ecce lignum crucis.* Andr., Ordo XXXI, 46– (III, 498).

[25] Dann folgt unmittelbar der erste Akt der Verehrung, die Enthüllung d Kreuzes durch den Zelebranten. Andr., Ordo XXXI, 47 (III, 498). Das Miss von Troyes (11. Jh.) bestimmt: *post trinam decantationem nudatur crux;* Martè IV, 23 (III, 133); ebenso das Pontifikale von Poitiers; ebd. (III, 134). — In d Klöstern der Benediktiner beginnt die Adoratio crucis während des Mittelalte immer mit dem feierlichen Herbeitragen des Kreuzes und dem Gesang d

man in Rom auf dieses dramatische Herbeitragen des Kreuzes. Die Begleitgesänge hierzu wollte man aber nicht verlieren und ließ sie während der Kreuzverehrung singen. Die Aufmerksamkeit konzentriert sich nun ganz auf die Ausgestaltung des Enthüllungsritus[26], was sich in der Folgezeit in den römischen Pontifikalien deutlich auswirkt[27].

Durch die Einordnung der Improperien unter die Adorationsgesänge war mitgegeben, daß sie sich an dieser Stelle weiter entfalten konnten. Anfänglich waren es ja nur drei Strophen, die in der römischen Liturgie gesungen wurden[28]. Erst im 15. Jahrhundert trifft man zum ersten Mal auf den vollständigen Text im Missale Romanum von 1474[29]. Das könnte die Vermutung nahelegen, daß hier die neue dichterische Erweiterung der Improperien aus der Feder eines mittelalterlichen Humanisten vorliegt. Doch haben die Untersuchungen Baumstarks[30] und unser Vergleich mit den gallikanischen Improperien[31] gezeigt, daß in diesem Gesangsstück

Trishagion: Ordo Sigberti c. 31 (Albers II, 97); Consuet. Farf. c. 55 (Albers I, 52); Consuet. Vallymbros. c. 25 (Albers IV, 248); Consuet. mon. Germ. c. 51 (Albers V, 36); Consuet. von Norwich: Tolhurst (HBS 89) 88. In den heute geltenden Missalien der Karmeliter (1935) 183 und Dominikaner (1889) 154 ist diese alte Ordnung erhalten geblieben. Auch der Enthüllungsritus wird vorgenommen ohne das stufenweise Entblößen. Vgl dazu Missale von Braga (1924) 201.

[26] So im römischen Pontifikale des 12. Jahrhunderts: *Post orationem vero, iuxta consuetudinem romanae ecclesiae stratis tapetibus ante altare poni debet super eam ad radicem altaris crux panno aliquo cooperta. Dehinc pontifex... accedit ad adorandam eam... Post haec, assumpta cruce, surgere debet et solus tertio decantare reverenter totam hanc antiphonam: Ecce lignum crucis;* c. 31, 7—8 (Andr., Pont. I, 236).

[27] Ordinarium II, 14 (Andr., Pont. II, 559); Pontifikale der römischen Kurie c. 43, 14f (Andr., Pont. II, 467); Pontifikale des Durandus III, 3, 16 (Andr., Pont. III, 584); Ordo Stefaneschi c. 93 (PL 78, 1216); Ordo des Petrus Amelii c. 77 (PL 78, 1318f). Im letztgenannten Ordo (14. Jh.) wird in der Karfreitagsliturgie zum ersten Mal angeordnet, daß der Zelebrant die Gesangstexte mitbeten muß: *Papa etiam praedicatas Antiphonas et omnia praedicta legit sedendo in cathedra* (PL 78, 1319 A). Das entspricht der Vorschrift, die im 13. Jahrhundert im Ordo Missae erscheint: Jungmann, Missarum Sollemnia[3] I, 140f.

[28] Sie werden im 9. Jahrhundert im Antiphonale von Senlis angedeutet: *Grecum ad crucem adorandam. Agios o theos. Versus. Populo meus. Quia eduxi vos. Quid ultra debui facere tibi;* Hesbert 97. Im Pontifikale von Mainz ist erstmals der vollständige Text anzutreffen; Hittorp 66f. — In den römischen Pontifikalien ist man bei diesem Text geblieben. Einer Abweichung begegnen wir bei Durandus, der als Kehrvers nach jeder Strophe *‚parasti crucem sanctam tuam'* einsetzt: Wenn diese drei Verse gesungen sind, stimmen die Cantores dreimal nacheinander den Gesang des Trishagion an; III, 3, 20 (Andr., Pont. III, 585). Eine ungewöhnliche Weise gibt Martène aus einem Codex Colbertinus (14. Jh.) wieder: Zuerst sang man einmal das Trishagion, dann respondierte der Chor zwischen den Improperien nur jeweils mit dem Kehrvers: *Vae nobis quia peccavimus;* Martène IV, 23 (III, 139).

[29] Lippe (HBS 17) 170f. Vielleicht dürfen wir annehmen, daß Stefaneschi schon den ganzen Text der Improperien kannte, wenn er in seinem Ordo schreibt: *Interim cantores cantant ...antiphonam Populo meus, quia eduxi te... Quid ultra debui facere cum toto improperio;* c. 93 (PL 78, 1216 C). Vgl. Ordo des Petrus Amelii c. 77 (PL 78, 1318 D). Auch die Liturgiker bringen in ihren Beschreibungen nie mehr als nur die eben schon seit dem 9. Jahrhundert bekannten drei Verse. Beleth, Div. Off. c. 98; Durandus, Rationale VI, 77, 17.

[30] Baumstark, a. a. O. 9ff.

[31] Vgl. oben Anm. 12.

ältere Elemente enthalten sind, die uns weit über die Jahrtausendwende hinausführen. Wie sie aber Jahrhunderte lang in der Liturgie ein verstecktes Dasein führen konnten, um dann in neuester Zeit plötzlich wieder aufzutauchen, bleibt vorerst in Dunkel gehüllt.

Einer der Hymnen, der sich aus der fränkischen in die römische Liturgie retten konnte und der neben den drei ersten Versen der Improperien zum eisernen Bestand der Karfreitagsgesänge gehört, ist das *Pange lingua* des Venantius Fortunatus aus dem 6. Jahrhundert. Der Text ist ein Lob- und Preislied auf die *crux fidelis*, das Siegeszeichen (*crucis trophaeum*) der Christenheit[32]. Eine innige, von gallikanischen Gebetsgedanken genährte Frömmigkeit[33] durchzieht den uralten Kreuzeshymnus, der sich seit dem 9. Jahrhundert in der Karfreitagsliturgie nachweisen läßt[34].

IV.

DIE MISSA PRAESANCTIFICATORUM

Nach der Verehrung des Kreuzes wird in der heutigen römischen Liturgie das heilige Sakrament von der Stelle, an die es am Gründonnerstag verbracht worden ist, in Prozession zum Hauptaltar übertragen, damit hier nun die Missa praesanctificatorum stattfinden kann. Im Grunde verdient dieser Teil der Karfreitagsriten nicht die irreführende Bezeichnung *missa*. Nicht eine Messe soll gefeiert werden; es gehört vielmehr der Verzicht auf sie, auf die frohgestimmte Feier der Eucharistie an den beiden letzten Tagen der Karwoche ältester christlicher Überlieferung an[1]. Erst am Oster-

[32] Zuerst wurde nur das Kreuz, das die Kaiserin Helena in Jerusalem gefunden hatte, als Tropaion bezeichnet. Erst später übertrug man diese Bezeichnung auf alle Nachbildungen; Kl. Blume, Unsere liturgischen Lieder, Regensburg 1932, 195—199. Vgl. zum Begriff der Kreuzestrophäe auch F. J. Dölger, Das Anhängekreuzchen der hl. Makrina: AC 3 (1932) 93; Chr. Mohrmann, Vigiliae Christianae 8 (1954) 155—158.

[33] Zieht man zum Vergleich die Gebete des Missale gallicanum vetus zur Kreuzverehrung am Karfreitag heran, wird das klar ersichtlich. Auch hier begegnen wir immer wieder dem Ausdruck *trophaeum crucis*. Es ist die Rede vom Lamm, das für uns sein Blut vergießt (im Hymnus: *quam sacer cruor perunxit, fusus Agni corpore*), vom Blut, das in reichen Strömen die Welt erlöst (im Hymnus: *unda manat et cruor: terra, pontus, astra, mundus, quo lavantur flumine*). Muratori II, 727ff.

[34] So in den Antiphonarien von Compiègne und Senlis, beide aus dem 9. Jahrhundert; Hesbert 97. In einem fränkischen Ordo aus der gleichen Zeit ist als Kommuniongesang am Karfreitag eingeordnet: *Dum autem populus vel posteriores ordinis clerus communicare incipit, cantent duo cantores antiphonem Crux fidelis, et respondeat chorus eandem antiphonam ... hoc sic agitur usquedum omnes fuerint communicati*. Andr., Ordo XXXI, 50 (III, 498). Die Bezeichnung als Kommunionlied darf nicht verwundern, da in diesem Ordo die Kreuzverehrung nach der oben beschriebenen gelasianischen Form gehalten wird. Seit dieser Zeit ist der Hymnus fest in der Karfreitagsliturgie beheimatet. Pontifikale von Mainz (Hittorp 68); Pontificale Romanum des 12. Jh., c. 31, 9 (Andr., Pont. I, 236); Ordo Stefaneschi c. 93 (PL 78, 1216 C). Auch in die monastische Liturgie bürgerte sich dieser Gesang ein; siehe z. B. schon Ordo Sigberti c. 31 (Albers II, 98).

[1] In dem Bericht der Pilgerin Ätheria über die Karfreitagsfeier in Jerusalem wird mit keinem Wort eine Messe oder Kommunionfeier erwähnt; Aetheriae Peregrinatio c. 37, 1—9 (CSEL 39, 88—90). An diesem Ort hat man sich treu an eine apostolische Überlieferung gehalten, von der Innozenz I. (401—417)

morgen wollte man sie mit dem Auferstandenen neu begehen. Es handelt sich lediglich um einen Kommunionritus, der im 7. Jahrhundert in Rom aus dem Orient übernommen wurde[2]. Im Orient hatte man die Liturgie der vorgeheiligten Gaben eingeführt, um den Gläubigen an den Tagen den Empfang der Kommunion zu ermöglichen, an denen das Opfer nicht gehalten wurde. Das Trullanum schrieb diese Art der Kommunionfeier für die ganze Quadragese vor[3].

Wenn man unsere heutige römische Missa praesanctificatorum mit der byzantinischen[4] vergleicht, ergibt sich als gemeinsamer Grundbestand lediglich, daß beidemale das Pater noster als vorbereitendes Gebet verwendet wird[5].

Die älteste Form der Missa praesanctificatorum, wie sie uns im älteren Gelasianum überliefert wird[6], zeigt bereits die grundlegenden Teile. Nach der bekannten Einleitungsformel spricht der Priester das Herrengebet mit dem anschließenden Embolismus. Dann hat man in der gelasianischen Ordnung nach der Verehrung des Kreuzes die heilige Kommunion empfangen[7]. Was seitdem hinzugekommen ist, sind Gebete und Riten aus dem Ordo missae. Wie sich nun diese Entwicklung bis zum Höhepunkt und zur endgültigen Festlegung im 13./14. Jahrhundert vollzog, gilt es in den wesentlichen Phasen aufzuzeigen.

berichtet: *utique constat apostolos biduo isto et in moerore fuisse et propter metum Judaeorum se oculuisse. Quod utique non dubium est, in tantum eos ieiunasse biduo memorato, ut traditio Ecclesiae habeat isto biduo sacramenta penitus non celebrari.* Ep. 25 (PL 20, 556). Das armenische Lektionar bleibt in der gleichen Linie; Conybeare 521f. Auch im mozarabischen und im mailändischen Ritus sucht man eine Missa praesanctificatorum vergebens; Liber ordinum c. 84 (Férotin 204ff); Missale Ambrosianum (1902) App. 103ff.

[2] Die Karfreitagskommunion geht in ihrem Ursprung wohl auf das nun aufkommende Verlangen zurück, in der Fastenzeit täglich den Leib des Herrn zu empfangen. Wie nun im 7. Jahrhundert das Verständnis für die geschlossene Einheit des *triduum crucifixi, sepulti, suscitati* (Augustinus, Ep. 55, 24) verlorenging, hat man den Karfreitag mehr zur Quadragese gerechnet und daher auch an diesem Tag die Kommunion gestattet. Die Häufigkeit der Karfreitagkommunion im Norden kann wohl mit der Büßerrekonziliation am Donnerstag in Verbindung gebracht werden. J. A. Jungmann, Die Kommunion am Karfreitag: ZkTh 75 (1953) 467f.

[3] Samstag und Sonntag, sowie Maria Verkündigung werden in der Bestimmung ausgenommen, da ja an diesen Tagen die heilige Messe gefeiert wird; J. M. Hanssens, Institutiones liturgicae de ritibus orientalibus II, Rom 1930, 89. Man ist der Meinung, daß vor dem Chalcedonense keine Missa praesanctificatorum bestanden hat, da sie in der armenischen Liturgie, die sich nach dem Konzil abspaltete, nicht angetroffen wird; Thibaut, Ordre des Offices de la Semaine Sainte à Jérusalem 106. Im 7. Jahrhundert begegnet sie uns im georgischen Kanonar; ebd. 100.

[4] F. E. Brightman, Liturgies eastern and western I, Oxford 1896, 345—352; Hanssens II, 86—102.

[5] Über das Pater noster als Kommuniongebet s. Jungmann, Missarum sollemnia[3] II, 348.

[6] Nachdem der Priester das Kreuz geküßt hat, heißt es: *Et dicit Oremus. Et sequitur: Praeceptis salutaribus moniti, et oratio Dominica. Inde Libera nos Domine quaesumus. Haec omnia expleta, adorant omnes sanctam crucem et communicant.* Gel. I, 41 (Wilson 77). Vgl. Instructio eccl. ordinis: Andr., Ordo XVI, 34 (III, 151f).

[7] Vgl. oben 73ff.

Die zeitlich am ersten zu ermittelnde Anleihe aus dem Ritus der heiligen Messe, ist die Mischung der Gestalten. Im 8. Jahrhundert wird es im Frankenreich bereits üblich, einen kleinen Teil der heiligen Hostie mit nichtkonsekriertem Wein zu mischen[8], was der Dogmengeschichte als *consecratio per contactum* einige Probleme aufgab[9]. Dabei wird immer und immer wieder betont, daß man bei dieser Mischung nicht die in der Messe üblichen Worte sprechen solle[10]. Das wird, wenn man den Sinn der Formel ins Auge faßt, nicht schwer zu erklären sein. Das Gebet, das wahrscheinlich im 7. Jahrhundert in der römischen Messe Eingang fand[11], hat nämlich genau den Sinn, die Einheit des Sakramentes unter beiden Gestalten auszudrücken. Man setzt also das Vorhandensein vom Leib und Blut des Herrn voraus. Seit dem 8. Jahrhundert mußte man aber am Karfreitag, sicherlich aus praktischen Erwägungen heraus[12], die Kommunion unter beiden Gestalten aufgeben[13]. Da man aber dennoch eine Mischung in Analogie zur heiligen Messe vornehmen wollte, half man sich mit der Bestimmung, den zu diesem Ritus nicht passenden Gebetstext auszulassen[14].

[8] *Presbiteri vero duo priores... intrant in sacrario... et subdiaconus teneat ante ipsos calicem cum vino non consecrato... et deferunt super altare nudatum... Cum dixerint Amen, sumit de Sancta et ponit in calicem nihil dicens.* Suburbikarer Ordo, Andr., Ordo XXIV, 32—33, 37 (III, 294).

[9] L. Lercher, Institutiones Theologiae Dogmaticae[3], Innsbruck 1948, IV, 2, S. 323. Vgl. M. Andrieu, Immixtio et consecratio, Paris 1924.

[10] Stets kehrt die Rubrik wieder: *sumit de sancta et ponit in calicem nihil dicens;* Andr., Ordo XXVII, 49 (III, 358); Andr., Ordo XXVIII, 46 (III, 401); Andr., Ordo XXIX, 42 (III, 443). Solches widersprach dem fränkischen Liturgieempfinden. So durchbricht man im Pontifikale von Mainz die sonst geltende Regel, wenn man dem Priester erlaubt, still dabei eine Formel zu verwenden: *sumit de sancta et ponit in calicem nihil dicens, nisi forte aliquid secrete dicere voluit* (Hittorp 69). Im römischen Pontifikale des 12. Jahrhunderts wird das *nihil dicens* erneut eingeschärft; c. 31, 11 (Andr., Pont. I, 237).

[11] Jungmann, Missarum Sollemnia[3] II, 392.

[12] Sicard von Cremona nennt dies als Hauptgrund, weshalb man auf die Kelchkommunion verzichtet hat: *Species autem vini causa triplici non reservatur: prima est, quia de facili ex negligentia laberetur:* Mitrale VI, 13 (PL 213, 320 B).

[13] Noch im älteren Gelasianum wird am Gründonnerstag Leib und Blut des Herrn aufbewahrt; I, 40 (Wilson 72). Am Karfreitag ist dies noch deutlicher, wenn ausdrücklich gesagt wird: *Procedunt cum corpore et sanguinis Domini quod ante die remansit;* I, 41 (Wilson 77). Vgl. Institutio 35 (Andr. III, 152); Breviarium 97 (Andr., III, 189). Bei Amalar ist dann erstmals die Karfreitagskommunion unter einer Gestalt erwähnt. Am Gründonnerstag gilt: *Reservatur de corpore Domini absque sanguine usque in crastinum.* Eccl. off. I, 12, 34 (Hanssens II, 79). Das gleiche wird im Pontifikale von Mainz weitergeführt: *Sanguis vero eadem die* (Coena Domini) *penitus consumatur* (Hittorp 61). Als einziger Zeuge für eine Kommunion unter zwei Gestalten begegnet uns im 9. Jahrhundert Andr., Ordo XXXII (P), 12: *Et egrediuntur presbiteri et diaconi de sacrario una cum corpus et sanguine domini, que ante die cene Domini remansit et consecratum fuit* (III, 520). Da dieser Ordo auch in anderen Dingen sehr ungenau ist (z. B. wird bei ihm keine Passion als Lesung genannt), kann er als Zeuge für eine gegenteilige Übung nicht ernstlich ins Gewicht fallen.

[14] Nicht unwesentlich mag bei der Mischung der Gedanke mitgeschwungen haben, daß der nichtkonsekrierte Wein eine Heiligung erfahre, die ohne Zweifel manche veranlaßte, dann die These von der *consecratio per contactum* aufzustellen. Erst im 12. Jahrhundert begann man ja, in klarerer spekulativer Einsicht auf die Kelchkommunion auch an anderen Tagen endgültig zu verzichten; Jungmann, Missarum Sollemnia[3] I, 477. Hier war es dogmatische Erkenntnis, am Karfreitag

Auch an einer anderen negativen Bestimmung wird deutlich, wie man sich schon zu Zeiten Amalars am Meßritus zu orientieren begann[15]. Als Vorbereitung auf die heilige Kommunion gehörte es seit Gregor dem Großen zur Selbstverständlichkeit, daß man sich gegenseitig den Friedenskuß gab[16]. Nun war es aber eine altchristliche Fastenpraxis, daß man in der Quadragese auf dieses Zeichen der brüderlichen Liebe verzichtete[17]. Dieser Grundsatz macht sich bis in die Feier des Gründonnerstages hinein bemerkbar, wenn das ältere Gelasianum im 7. Jahrhundert feststellte: *non dicis Pax Domini, nec faciunt pacem*[18]. Die gleiche Praxis wird nun auch am Karfreitag durch die Bestimmung: *Pax Domini non dicit, quia non sequuntur oscula circumstantium*[19], gegen eine andersgerichtete Beeinflußung von seiten des Meßordo geschützt.

Der rituelle Ausbau der Missa praesanctificatorum beginnt in der Zeit, da in Rom die Karfreitagskommunion des Volkes wieder aufgegeben wird und man mehr und mehr vergißt, die Feier als Kommunionritus zu betrachten. Im 12. Jahrhundert bahnt sich diese Entwicklung im neuen römischen Pontifikale an, das mit der Absicht geschrieben wurde, die liturgischen Feiern in einer Bischofskirche zu ordnen. Für die Ausgestaltung der Präsanktifikatenmesse richtet es sich dabei nach dem Meßordo. Vor dem Vater unser wird Wein an den Altar gebracht, danach werden die Opfergaben inzen-

die praktische Notwendigkeit, die von dieser Sitte Abstand nehmen hieß. Da das Volk im 8. Jahrhundert noch gewohnt war, das Blut des Herrn zu empfangen, konnte und mußte man ihm als Ersatz das *vinum sanctificatum* reichen. Freilich hat man dieses nicht immer vom *vinum consecratum* unterschieden. So schreibt ein fränkischer Ordo des 9. Jahrhunderts, obwohl er zuvor klar vom nichtkonsekrierten Wein spricht, ganz arglos: *et sic usque ad Pax domini, quod tamen non dicit, sed tacite commixtionem corporis et sanguinis domini nostri Jesu Christi facit.* Andr., Ordo XXXI, 44 (III, 497f). Sogar noch im 14. Jahrhundert begegnet einem diese unklare Ausdrucksweise bei Petrus Amelii, wenn er am Karfreitag schreibt: *non cum calamo, sed cum calice sumit (papa) sanguinem*, und weiter unten: daß nach der *sumptio sanguinis* Wein eingegossen werden soll: c. 77 (PL 78, 1320 C). — Eine weitere Ersatzform für die Kelchkommunion am Karfreitag war die Austeilung des Ablutionsweines, die an vielen Orten bis ins hohe Mittelalter vorgenommen wurde; P. Browe, Die Kommunion an den drei Kartagen: JL 10 (1930) 72ff. Vgl. dazu oben Anm. 8.

[15] Amalar berichtet von der Gewohnheit, daß man sich am Karfreitag nicht wie bei der heiligen Messe, den Friedenskuß gebe; Eccl. off. I, 13, 18 (Hanssens II, 98).

[16] Jungmann, Missarum Sollemnia[3] II, 401ff. Vgl. Consuet. Fructuarienses (Albers IV, 157): *In Cena Domini et Sabbatho Sancto nullus excipitur a communione et pace exceptis infantibus, qui nunquam ad pacem vadunt.*

[17] Der Kuß als Ausdruck der Freude wurde schon bei Tertullian an den Fasttagen unterlassen; De or. 18 (CSEL 20, 191).

[18] Gel. I, 40 (Wilson 72).

[19] Pontifikale von Mainz (Hittorp 69). Vgl. die Rubrik im römischen Pontifikale aus dem 12. Jahrhundert: *Pax Domini non dicatur, neque per oscula detur*; c. 31, 11 (Andr., Pont. I, 237). Ebenso Sicard von Cremona, Mitrale VI, 13 (PL 213, 321 A). Recht deutlich wird dann im 13. Jahrhundert diese Bestimmung durch negative Abgrenzung zum Ordo der heiligen Messe: *Finita oratione, Pax Domini non dicitur, Agnus Dei non cantatur, neque pacis osculum datur nec postcommunio cantatur*; Pontifikale der römischen Kurie c. 43, 15 (Andr., Pont. II, 468f).

siert und das Opferungsgebet *In spiritu humilitatis* gebetet[20]. Die Richtung ist nun angezeigt und konsequent wird diese Linie weitergeführt. Bald bringt man in Analogie zur Opferung zum Wein auch Wasser herbei[21]. Es werden Gaben und Altar inzensiert und es werden die Inzensgebete, wie sie bei der Beräucherung im feierlichen Hochamt vorgeschrieben sind, eingeführt[22]; ebenso werden das *Orate Fratres*[23] und außerdem die Priestergebete zur Kommunion, mit Ausnahme des ersten Gebetes, aus dem Meßordo übernommen[24]. Im 14. Jahrhundert setzte Petrus Amelii in dieser Entwicklung den Schlußstein, indem er die kleine Elevation der Hostie, die im späten Mittelalter von der Schlußdoxologie zum Pater noster herübergewandert war[25], in den Ablauf der Missa praesanctificatorum einbaute[26]. Damit war aus dem sonst durchsichtigen Ritus, der eine klare Ausrichtung auf den Empfang der heiligen Kommunion hatte, eine Missa sicca mit Opferung und Kommunionteil geworden, die man damit am klarsten zu definieren schien, wenn man sie als ‚zerstörte Messe' bezeichnete. Zwar entstand im 13./14. Jahrhundert

[20] *calix cum vino non consecrato et sine aqua offerri debent... Quibus in altari iuxta morem collocatis et incensatis, inclinare debet pontifex et dicere: In spiritu humilitatis.* Pontificale Romanum saec. XII., c. 31, 10f (Andr., Pont. I, 237). Erhalten ist noch das laute Beten des Embolismus: *dicat hanc orationem: Libera nos quaesumus domine, non sub silentio sed media voce;* ebd.

[21] Im Ordinarium der päpstlichen Hauskapelle wird noch die Sitte erwähnt, kein Wasser in den Wein zu tun: *In quibusdam vero ecclesiis purum hodie sine aqua vinum offertur, ut in puro et forti vino crudelitas Judeorum representetur et asperitas passionis Christi.* Die allgemeine Übung im 13. Jahrhundert ist aber eine andere: *subdiaconus offerat ampullam cum aqua, quam pontifex vino comisceat, nihil dicens ut representet quod eo die emanaverunt sacramenta ecclesie videlicet sanguis et aqua de corpore Christi;* II, 16 (Andr., Pont. II, 561). Seit dem 11. Jahrhundert wird deutlich, daß man dem Mischungsritus bei der Opferung gerne diese Sinndeutung gab. Jungmann, Missarum Sollemnia[3] II, 79. Die Deutung selbst ist aber älter und findet sich schon bei Ambrosius; ebd. 48ff.

[22] Sie finden sich erstmals in den jüngeren Handschriften des Pontificale Romanae Curiae (Mitte des 13. Jh.); c. 43, 17 (Andr., Pont. II, 468).

[23] Pontificale Romanae Curiae, ebd. Daß auf das *Orate Fratres* keine Antwort gegeben wird, ist ein Rest der ursprünglichen Form; Jungmann, Missarum Sollemnia[3] II, 108. In Lyon fällt zwar heute das *Orate Fratres* in der Karfreitagsliturgie aus, jedoch ist dafür die Schlußdoxologie des Kanons nach dem *Lavabo* eingebaut. *Postea accedens in medium altaris, factis consuetis genuflexionibus, facit aliquantulum orationem suam secretam, mentaliter tantum meditando praecipue de Passione Christi. Quo facto, discooperit calicem, super quem tenens sacram Hostiam, dicit: Per ipsum etc. usque omnis honor et gloria. Deinde dicit submissa voce absque cantu, ita tamen ut a circumstantibus audiatur: Per omnia saecula saeculorum. R. Amen.* Missale von Lyon (1904) 196; dasselbe schon im Lyoner Missale des 16. Jahrhunderts; Martène IV, 23 (III, 137).

[24] Pontificale Romanae Curiae, c. 43, 18 (Andr., Pont. II, 469). Ausgenommen wird dabei das Gebet: *Domine Jesu Christe, qui ex voluntate Patris,* da in diesem das Blut des Herrn Erwähnung findet. Vgl. auch Pontifikale des Durandus III, 3, 27 (Andr., Pont. III, 587).

[25] Jungmann, Missarum Sollemnia[3] II, 331ff. 337.

[26] *Pater noster etc. et quando erit in loco illo ubi dicitur ‚Sicut in coelo et in terra' celebrans accipiens corpus Christi elevat ipsum, ita ut possit videri a circumstantibus et incontinenti reponit eum ubi prius.* Ordo des Petrus Amelii c. 77 (PL 78, 1320 B). Auch bei Durandus wird dieser Ritus schon erwähnt; Rationale VI, 77, 26. — Auch im Ordinarium von Essen wird im 14. Jahrhundert bestimmt, daß der Priester während des ganzen Herrengebets den Kelch und das Allerheiligste etwas erheben soll (Arens 54).

eine Gegenbewegung gegen diese Entwicklung. Sie versuchte die Situation dadurch zu retten, daß sie vorschlug, zur alten Einfachheit zurückzukehren und die von der Messe übernommenen Teile zu eliminieren. Der Kronzeuge für solche Bestrebungen ist das Pontifikale des Durandus[27]. Aber dieser Reinigungsversuch hat sich nicht durchsetzen können. Die Richtung, wie sie seit dem 12. Jahrhundert in den römischen Pontifikalien vorgezeichnet wurde, fand schließlich den Weg in das Missale Pius' V.

Im Mittelalter wurde noch von einer anderen Seite her begonnen, die Riten dieses Teiles der Karfreitagsliturgie weiterzubilden. Als Kommunionandacht für das Volk konnte man die Präsanktifikatenmesse seit der kategorischen und einschneidenden Rubrik im Pontifikale der römischen Kurie aus dem 13. Jahrhundert: *Communicat autem solus pontifex sine ministris*[28], nicht mehr auffassen. Das Volk war also nur noch Zuschauer[29]. Daher mußte man die Feier auf eine Art und Weise gestalten, die auch für die Andacht der Gläubigen fruchtbar werden konnte. Man bildete sie also als eucharistische Andacht weiter, was ja der Frömmigkeit des späteren Mittelalters sehr entgegenkam. In dieser Absicht baute man vor allem den Beginn der Missa praesanctificatorum feierlicher aus. Das einfache Herbeitragen der heiligen Eucharistie ließ sich gut in eine würdige Prozession umwandeln[30]. Die Mönche von Cluny

[27] *nec thurificat altare, nec se inclinat ante illud, nec dicit Orate Fratres, vel Obsecro vos Fratres, nec In spiritu humilitatis, sed, posito corpore Domini super patenam, iuxta pedem calicis, ut premissum est, mox pontifex, non premittens Per omnia saecula saeculorum, incipit absolute: Oremus, Preceptis salutaribus, et cet.*: III. 24 (Andr., Pont. III, 586). Im Rationale stellt er einige Prinzipien auf, nach denen er die Auswahl vorgenommen hat. Jede Oration, die eine Beziehung zum Opfer als solchem hat, muß ausfallen: *Hac etiam die sacrificium non offertur sacramentaliter sed sumitur altera die oblatum.* Das *Agnus Dei* darf nicht gesungen werden: *quia non videtur esse invocandus, qui cernitur in agone deficere.* Schließlich soll auch die Postkommunion nicht erklingen: *quia nobis sumentibus sanguis ille, quem sumimus de nostro pro nobis ad Dominum clamat.* Rationale VI, 77, 26.

[28] Pontificale Romanae Curiae c. 43, 14 (Andr., Pont. II, 469).

[29] Offiziell wurde die Karfreitagskommunion der Gläubigen, die in den nördlichen Ländern länger andauerte, 1622 durch ein Dekret der Ritenkongregation und 1679 durch ein solches der Konzilskongregation ausdrücklich verboten. Browe, Die Kommunion an den drei Kartagen 74.

[30] Der Übertragungsritus hat sich vom älteren Gelasianum bis zum Pontifikale von Mainz stereotyp erhalten und findet sich in dieser Form in allen fränkischen Ordines.

Älteres Gelasianum:

Ingrediuntur diaconi in sacrario. Procedunt cum corpore et sanguinis Domini quod ante diem remansit et ponunt super altare.

I. 41 (Wilson 77).

Pontifikale von Mainz:

Presbiteri vero duo priores, mox ut salutaverint, intrant in sacrario, vel ubi positum fuerit corpus Domini, quod pridie remansit, ponentes eum in patena, et subdiaconus teneat ante ipsos calicem cum vino non consecrato et alter subdiaconus patenam cum corpore Domini. Quibus tenentibus, accipit unus presbyter prior patenam et alter calicem et defertur super altare nudatum.

Hittorp 68.

taten in dieser Richtung die ersten Schritte[31]. Am Gründonnerstag trägt man nun den Leib des Herrn nicht mehr in die Sakristei, sondern reponiert ihn feierlich auf einem Seitenaltar, wo er bis zum Karfreitag verehrt werden kann. Nach der Kreuzverehrung aber zieht der Priester mit der ganzen Assistenz an diesen Ort, um das Sakrament für die Feier der Missa praesanctificatorum auf den Hauptaltar zu holen. Diese benediktinische Frömmigkeit wird von der römischen Liturgie aufgegriffen und weiter ausgebaut[32]. Man durchbricht die lichtlose Düsternis des Karfreitages und zündet nach der Adoratio crucis am Altar Kerzen an[33]. Kerzen, Vortragskreuz und Fahnen sollen den heiligen Fronleichnam auf seinem Weg begleiten, während das Volk anbetend in die Knie sinkt[34]. Zuerst vollzog sich dieser Ritus in tiefem Schweigen, was die Trauer der Kirche zum Ausdruck brachte[35]. Im 15. Jahrhundert

[31] Im 11. Jahrhundert beginnt diese Richtung bei den Benediktinern aufzublühen. So in den Statuten des Lanfranc († 1089) (PL 150, 460 A. 465 D) und in den Vorschriften des Abtes Sigbert: *Post missam diaconus et secretarius atque conversi cum candelabris et thuribulo accipiant[que] calicem et patenam, qu habet corpus dominicum, imponentes aliam patenam super illam et involvant lint mundissimo atque reponant super aliquod altare aut in arca mundissima silq lumen ante ipsum tota die et tota nocte usque ad Matutinum;* Ordo Sigberti c. 3 (Albers II, 93). Am Karfreitag wird angeordnet: *accipiant corpus Domini c conversi cum candelabris et thuribulo ante eos, deferantque ad altare;* ebd. c. 3 (Albers II, 98). Vgl. dazu Consuet. Farfenses c. 55 (Albers I, 53); Consuet Vallymbr. c. 25 (Albers IV, 248); Consuet. von Norwich: Tolhurst (HBS 8 89. In den Bestimmungen dieser letzten Consuetudines zeigt sich bereits, w man mit dieser Aufbewahrung die Andacht zum Heiligen Grab verband.

[32] Im 12. Jahrhundert wird am Ordo Lateranensis schon deutlich, daß sich hier eine Veränderung anbahnte. Kerzenleuchter und Rauchfaß begleiten den Zug; der Diakon muß auf dem Weg ein Gebet sprechen (Fischer 58). Auch im Pontificale Romanum des 12. Jahrhunderts erblickt man die ersten Anzeichen. Der Altar darf nun nicht mehr kahl und bloß bleiben, sondern muß mit einem Tuch bedeckt werden, über das der Diakon vor der Missa praesanctificatorum das Korporale ausbreitet. Ihm wird vorgeschrieben, daß er *diligenter* den Leib des Herrn auf die Patene zu legen habe, was deutlicher Ausfluß der neuen Frömmigkeitshaltung ist; c. 31, 10 (Andr., Pont. I, 237). Vgl. auch die Bemerkung die der Kanonikus Benedikt zur Kreuzprozession am Karfreitag macht: *Quida cardinalis honorifice portat corpus Domini praeteriti diei conservatum in capsa corporalium.* Ordo Romanus XI (Mab.) 42 (PL 78, 1042 B). Die Anfänge der feierlichen Prozession am Karfreitag sind also gegenüber Capelle, Le vendred saint et la communion de fidèles (unten Anm. 39) 151, um ein Jahrhundert früher anzusetzen.

[33] Pontifikale der Römischen Kurie c. 43, 15 (Andr., Pont. II, 467).

[34] Dieser feierlichen Form begegnet man vor allem bei Durandus: *Deinde uno sacerdotum discalceatus, associatus hinc et inde aliis sacerdotibus similiter discalceatis, precedentibus squilla, cereis et cruce, reverenter et sollempniter, prout fuit moris est, affert ad altare capsidem adornatam cum corpore dominico, quod fuerat die precedenti reservatum, cuncto clero et populo genua devote flecentibus et illud reverenter adorantibus.* Pontifikale des Durandus III, 3, 23 (Andr., Pont. III, 586).

[35] Seit dem 12. Jahrhundert wird es da und dort üblich, die Antiphon *Hoc corpus quod pro vobis tradetur* zu rezitieren: Ordo Lateranensis (Fischer 58), Missale von Sarum (13. Jh.: Legg 114). Im Liber ordinarius von Essen (14. Jh. Arens 53) heißt es zur Übertragung am Karfreitag: *cantando submissa voce vel legendo in via communionem: Hoc corpus.* — Die ältere Überlieferung dagegen kannte nur die völlige Stille; Martène IV, 23, § 22 (III, 130). Auch Durandus will sie in seinem Pontifikale noch aufrecht erhalten: *nec cantat Hoc corpus;* III, 24 (Andr., Pont. III, 586).

erklingt jedoch in die karfreitägliche Stille Hymnengesang, für den das Missale Pius V. den alten Hymnus *Vexilla regis prodeunt* bestimmt, der vorher an einigen Orten unter den Gesängen zur Verehrung des Kreuzes gebräuchlich war[36]. Zur Steigerung der Feierlichkeit ist es im 14. Jahrhundert auch nicht mehr der Diakon, der das Allerheiligste zum Altar trägt, sondern der Zelebrant selbst[37]. Auch die von Petrus Amelii eingeführte Erhebung der heiligen Gestalten während des Herrengebetes trägt dieser eucharistischen Ausgestaltung Rechnung[38].

So verwandelte sich im Laufe der Zeit eine Kommunionfeier in eine eucharistische Andacht, die sich um die Kommunion des Priesters rankte. Teilweise entlieh sie dabei ihr Gewand aus dem Ritus der heiligen Messe. Im ganzen Aufbau der Karfreitagsliturgie fügt sich die Präsanktifikatenmesse etwas zusammenhanglos an und ist in der heutigen Form für das Volk sehr schwer mitvollziehbar. Die ganze beeindruckende Wucht des Hauptgottesdienstes, die in der Verehrung des Kreuzes liegt und mit den ergreifenden Melodien und Texten eine nachhaltige Wirkung erzielen könnte, geht psychologisch wieder durch die anschließende „zerstörte Messe" verloren. Man ist sich in der Diskussion um diesen Teil der Riten einig, daß die jetzige Lösung nicht befriedigt. Die Verbesserungsvorschläge gehen dahin, daß man entweder die Kommunion auch dem Volke wieder erlauben möge, wodurch die Missa praesanctificatorum wieder sinnvoll würde[39], oder daß man sie ganz wegfallen lasse[40] und die Betonung mehr auf die Adoratio crucis mit dem vorausgehenden Lesegottesdienst lege. Die Besinnung auf den Charakter dieses Tages im Ganzen des Triduum sacrum, als *tempus flendi, tempus confitendi et deprecandi*[41], wird wohl der letzten Ansicht den Vorzug geben.

[36] In dieser Verwendung zuerst im Sakramentar von S. Denis (11. Jh.); Martène IV, 23, § 13 (III, 128). — In Breslau wurde der Hymnus *Dum fabricator mundi* bei der Übertragung verwendet; Schubert (Opuscula et Textus, s. lit. 7 8) 24.

[37] Ein Einschub im Ordo des Stefaneschi berichtet zum ersten Mal, daß der Papst persönlich das Allerheiligste zum Hauptaltar bringt; c. 93 (PL 78, 1216 D). — Nach dem Caeremoniale des Augustinus Patricius war es Johannes XXII. (1316—1322), der diesen Brauch einführte: *ante Johannem XXII. diaconus portabat ante altare sacramentum, quod etiam communis Rubrica habet. Post illa tempora Pontifex illud portat, et melius.* Zitiert bei Mabillon, In ordinem Romanum commentarius praevius (PL 78, 890 D).

[38] Vgl. oben Anm. 26. Dieser Sinn der Erhebung erhellt u. a. aus den Rubriken des Lyoner Missale von 1524: *Tunc elevet in altum corpus Christi cum duabus manibus, ut populus possit videre et adorare sine calice, ex eo quod in calice non est nisi vinum et aqua;* Martène IV, 23 (III, 137). Ähnlich im heutigen Missale von Lyon (1904) 196. Ebenso ja auch im heutigen Missale Romanum: *ut videri possit a populo.*

[39] B. Capelle, Problèmes de pastorale liturgique: Le vendredi saint: Questions liturg. et past. 34 (1953) 251—267; ders., Le vendredi saint et la communion des fidèles: Nouvelle revue théol. 76 (1954) 142—154.

[40] J. A. Jungmann, Die Kommunion am Karfreitag: ZkTh 75 (1953) 465—470.

[41] Augustinus, Enarr. in ps. 21, 2, 1 (PL 36, 171).

DIE VIELEN MESSEN ALS DIE VIELEN OPFER CHRISTI

Von Karl Rahner S.J., Innsbruck

Am 2. November 1954 hat Papst Pius XII. eine Ansprache vor vielen ver sammelten Bischöfen gehalten. Sie ist erschienen in den Acta Apostolicae Sedis. Sie gibt sich selbst als eine Fortsetzung der am 31. 5. 54 bei ähnlicher Gelegenheit gehaltenen Allocutio[1]. Beider gemeinsames Thema ist die Aufgabe des Bischofsamtes in seiner dreifachen Funktion des Lehr-, Priester-, und Hirtenamtes. Ein kleines Stück aus der zweiten Ansprache soll der Gegenstand dieser Zeilen sein. Der innere Grund dieser Überlegungen ist die sachliche Bedeutsamkeit dieses Teilthemas der päpstlichen Allocutio; der äußere liegt darin, daß der Verfasser dieser Seiten gebeten wurde, einiges über die Frage zu sagen, wie er in richtenden Licht dieser päpstlichen lehramtlichen Äußerungen seine eigenen Ausführungen jetzt glaubt sehen zu müssen, die er in dieser Zeitschrift und dann als kleines Buch hat erscheinen lassen[2].

Der Text aus der Allokution, soweit sie für unsere Überlegungen in Frage kommt, hat folgenden Wortlaut[3] :

Quae hisce diximus, pernota quidem vobis, Venerabiles Fratres, esse scimus, nihilominus ea Nobis memoranda esse censuimus, cum quasi fundamentum et ratio sint eorum quae statim dicturi sumus. Non enim desunt, qui veram quandam sacrificandi potestatem in sacrificio Missae omnibus pie adstantibus, etiam laicis, vindicare non desistant. Contra hos veritatem ab errore, qualibet ambiguitate amota, secernamus oportet. Iam ante septem annos eisdem Encyclicis Litteris eorum reprobavimus errorem, qui declarare non dubitaverunt Christi mandatum „Hoc facite in meam commemorationem", „ad cunctam directo pertinere christifidelium Ecclesiam; atque exinde, deinceps tantum, hierarchicum consecutum esse sacerdotium. Quapropter populum autumant vera perfrui sacerdotali potestate, sacerdotes autem solummodo agere ex delegato a communitate munere. Quam ob rem Eucharisticum Sacrificium veri nominis ‚concelebrationem' existimant, ac reputant expedire potius, ut sacerdotes una cum populo adstantes ‚concelebrent', quam ut privatim Sacrificium offerant absente populo". Eadem data occassione etiam in memoriam revocavimus, qua ratione sacerdos celebrans dici quiret „populi vices agere"; propterea scilicet, „quia personam gerit Domini Nostri Jesu Christi, quatenus membrorum omnium Caput est, pro iisdemque semet ipsum offert; ideoque (sacerdotem) ad altare accedere ut ministrum Christi, Christo inferiorem, superiorem autem populo. Populum contra, quippe qui nulla ratione divini Redemptoris personam sustinet, neque conciliator sit inter seipsum et Deum, nullo modo iure sacerdotali frui posse" (AAS 1947, p. 553/54).

In hac re consideranda non agitur tantum de fructu, qui ex Eucharistici sacrificii celebratione vel auditione hauritur, metiendo, — sane fieri potest, ut quis maiorem fructum capiat ex Missa pie religioseque audita quam ex Missa leviter et neglegenter celebrata —, sed de statuenda natura actus, qui est in Missae auditione et celebratione, unde alii fructus sacrificii profluunt; fructus scilicet — ne de cultu divino adorationis et gratiarum actionis loquamur — placationis et impetrationis pro illis, pro quibus sacrificium offertur, etsi ipsi sacrificio non adsint; item fructus „pro fidelium vivorum peccatis, poenis, satisfactionibus et aliis necessitatibus, sed et pro defunctis in Christo, nondum ad plenum purgatis" (Conc. Trid. sess. 22, cap. 2, Denz. 940). — Re ita perspecta, assertio quae his nostris temporibus non solum a laicis, sed interdum et a quibusdam theologis et sacerdotibus fit ab iisque spargitur, tamquam opinionis error reici debet, scilicet idem esse unius Missae celebrationem, cui centum sacerdotes religioso cum obsequio adstent, atque centum Missas a centum

[1] AAS 46 (1954) 313—317.

[2] Die vielen Messen und das eine Opfer: ZkTh 71 (1949) 275—317; als Buch bei Herder, Freiburg 1951. Die Zitate hier nach der Buchausgabe.

[3] AAS 46 (1954) 668—670.

sacerdotibus celebratas. Non ita profecto. Quoad sacrificii Eucharistici oblationem tot sunt actiones Christi Summi Sacerdotis, quot sunt sacerdotes celebrantes, minime vero quot sunt sacerdotes Missam episcopi aut sacri presbyteri celebrantis pie audientes; hi enim, cum sacro intersunt, nequaquam Christi sacrificantis personam sustinent et agunt, sed comparandi sunt christifidelibus laicis qui sacrificio adsunt.

Ceteroquin negari vel in dubium vocari non debet fideles quoddam habere „sacerdotium", neque hoc parvi aestimare vel deprimere licet. Princeps enim Apostolorum in prima sua Epistola, alloquens fideles, his utitur verbis: „Vos autem genus electum, regale sacerdotium, gens sancta, populus acquisitionis" (1 Petr. 2, 9); et paulo ante ibidem asserit ad fideles pertinere „sacerdotium sanctum, offerre spiritales hostias, acceptabiles Deo per Jesum Christum" (l. c. 2, 5). At quaecumque est huius honorifici tituli et rei vera plenaque significatio, firmiter tenendum est, commune hoc omnium christifidelium, altum utique et arcanum, „sacerdotium" non gradu tantum, sed etiam essentia differre a sacerdotio proprie vereque dicto, quod positum est in potestate perpetrandi, cum persona Summi Sacerdotis Christi geratur, ipsius Christi sacrificium.

Gaudenti animo animadvertimus multis in dioecesibus exorta esse propria Liturgiae Instituta, constitutas esse sodalitates liturgicas, nominatos moderatores rei liturgicae provehendae, habitos conventus liturgicos dioecesanos et ex pluribus simul dioecesibus, habitos vel praeparatum iri Conventus ex omnibus nationibus. Perlibenter andivimus hic atque illic etiam ipsos Episcopos huiusmodi Conventibus interfuisse vel praesedisse. Hi coetus interdum propriam sequuntur regulam, ita scilicet, ut unus tantum sacrum peragat, alii vero (sive omnes sive plurimi) huic uni sacro intersint in eoque sacram synaxim e manu celebrantis sumant. Quod si hoc ex iusta et rationabili causa fiat, neque Episcopus ad fidelium admirationem vitandam aliud statuerit, obnitendum non est, dummodo huic modo agendi ne subsit error iam supra a Nobis memoratus.

Dem theologisch gebildeten Leser dieser Zeitschrift braucht hier nicht die Lehre der Fundamentaltheologie über das Lehramt der Kirche, die verschiedenen Weisen seiner Ausübung und deren jeweilige verpflichtende Autorität vorgetragen werden. Er kennt diese Lehre und weiß sie gebührend auf den vorliegenden Text anzuwenden.

Der Gegenstand dieser Seiten ist die hier gegebene Lehre des Papstes. Das bedeutet: es ist hier selbstverständlich nicht beabsichtigt, die ganze Meßopferlehre der Kirche zu entwickeln. Noch sind das eigentliche Thema meine eigenen früheren Ausführungen in Wiederholung oder Verteidigung oder Selbstkritik. Diese Dinge sollen nur am Rand gestreift werden, sofern dieser Seitenblick zur Verdeutlichung des Inhaltes der päpstlichen Lehre förderlich scheinen mag. Damit ist auch die Methode gegeben, die hier befolgt werden soll: ein schlichter Kommentar zu den päpstlichen Sätzen.

Der ganze erste Abschnitt, den wir (als Voraussetzung des Folgenden) zitiert haben, bedarf hier in unserem Zusammenhang keiner eingehenderen Kommentierung. Der Anamnesebefehl Christi bedeutet einen direkten Auftrag an die Apostel und sie allein (wenn freilich gerade insofern sie die amtlichen, von Christus bestellten Leiter der Kirche Christi sind). Ihr Amt, auch insofern es die Meßfeier betrifft, beruht nicht auf einer demokratischen Beauftragung durch die Gemeinde. Der Priester handelt vielmehr im Auftrag Christi in seiner Stellvertretung. Er vertritt die Gemeinde gerade darum, weil er das Haupt der Kirche vertritt, das im Namen aller als Hoherpriester vor den Vater hintritt. Darum ist die Messe keine „Konzelebration" aller mit gleicher Vollmacht, sondern ein Akt des Priesters, an dem die Gläubigen teilnehmen[4].

[4] Damit ist natürlich weder bestritten, daß es ein — kurz danach ausdrückich bejahtes — wahres allgemeines Priestertum aller Gläubigen gibt, noch daß die Christgläubigen mit dem Priester die Opfergabe darbringen, wie ja ‚Mediator Dei' ausführlich darstellt (AAS 39 [1947] 552—562).

Genauer ist im Hinblick auf unsere Absicht der erste Satz des nächsten Abschnittes zu erwägen. Es handle sich, so sagt der Papst, nicht bloß um die Bemessung der Frucht, die sich aus der Zelebration oder (bzw. im Vergleich zu) der Anhörung der Messe ergibt, sondern um die Natur des Aktes, der in beiden Fällen gesetzt wird. Was die erste Frage, nämlich die komparative Bemessung der Frucht aus Zelebration oder Anhörung der Messe angeht, so macht der Papst bei dieser Frage, die er nicht eigentlich behandeln will, doch im Vorübergehen eine wichtige Bemerkung: *Sane fieri potest, ut quis maiorem fructum capiat e Missa pie religioseque audita quam ex Missa leviter et neglegenter celebrata.* Der Satz ist ohne weiteres verständlich. Es handelt sich natürlich nicht um die Wirkkraft der Messe, die ihr an sich — *in actu primo* — zukommt, sondern um ihr faktisches Wirksamwerden *in actu secundo* im Zelebrierenden oder Hörenden. So allerdings — wenn auch zunächst nur der Zelebrierende und Hörende und nicht andere Empfänger von Meßopferfrüchten ins Auge gefaßt sind —, daß offenkundig die Wirkung *ex opere operato* gemeint ist. Denn wenn man von Meßfrüchten schlechthin redet, meint man diese. Auch hätte es keinen Sinn, was zu selbstverständlich, eigens davon zu reden, daß das *opus operantis* beim Hörenden besser sein könne als beim Zelebrierenden. Beim Verständnis dieses Satzes darf auch nicht übersehen werden, daß ein *leviter et neglegenter*[5]-Zelebrieren nicht dasselbe ist wie eine sakrilegische Zelebration. Denn sonst wäre überhaupt keine Frucht beim Zelebrieren, sondern nur Todsünde, und man könnte diese und jene Frucht nicht wie größere und kleinere vergleichen[6].

Um den Sinn des Satzes sich noch mehr zu verdeutlichen und um dadurch das Verständnis des folgenden Satzes — negativ abgrenzend — schon vorzubereiten, sei folgende Überlegung angestellt. Wir setzen voraus, daß der Fall vorliegt, der nachher eigens gebilligt wird, daß bei einer liturgischen Tagung unter Billigung des Bischofs aus einem vernünftigen Grund nur einer zelebriert und hundert Priester bloß assistieren. Der vernünftige Grund soll darin liegen, daß zwar keine physische Unmöglichkeit für die Zelebration aller vorliegt, wohl aber solche Umstände bestehen, daß mit mehr oder weniger großer Zwangsläufigkeit bei so vielen Priestern nur ein gestörtes und hastiges und so — wenigstens *de facto* — nur ein nachlässiges Zelebrieren aller erreicht würde, während die eine Messe so gefeiert wird, daß alle sie *pie religioseque* hören. Es wird nicht behauptet, daß es notwendig so sein müsse; daß aber ein solcher Fall *de facto* denkbar ist, wird niemand bestreiten können. Wir setzen nun weiter voraus (was wenigstens hinsichtlich des *fructus generalis* kein Theologe bestreitet), daß die extensive Wirkkraft der Messe nicht begrenzt ist, d. h. daß der einzelne Meßteilnehmer nicht darum weniger erhält, weil viele an der Messe teilnehmen. Unter dieser Voraussetzungen muß man und darf man nach dem Prinzip des Papstes un

[5] Ich glaube, man wird auch sagen dürfen, daß ein solches Zelebrieren nicht notwendig und immer auf einer Schuld des Zelebrierenden beruhen muß. Die *iusta et rationabilis causa*, die in dem später als berechtigt erklärten Fall bedingt, daß bloß einer zelebriert und andere Priester dessen Messe hören, kann ja gewiß darin bestehen, daß die äußeren Umstände so sind, daß nur ein sehr gestörtes und hastiges Zelebrieren vieler möglich ist, sodaß ein solches mehr oder weniger in psychologischer Zwangsläufigkeit im Durchschnittsfall *leviter et neglegenter* geschehen müßte.

[6] Es sei mir gestattet, darauf hinzuweisen, wie wenig dieser Satz des Papstes jener Theorie günstig ist (wenn er natürlich darauf auch nicht eingeht), die von vornherein (d. h. *in actu primo* und vom Meßopfer selbst her) mehrere Arten von Meßopferfrüchten unterscheidet. Denn wenn es in diesem Sinn einen *fructus personalis (specialissimus)* eigener Art, der von vornherein taxativ von anderen Früchten unterschieden wäre und als solcher nur dem Priester zugedacht ist, gäbe, wie könnte man dann wissen, daß dieser (als bei einer nicht sakrilegischen Messe empfangener) auf jeden Fall nicht so groß wäre, daß der vom Papst behauptete Fall nicht eintreten kann.

befangen sagen: in diesem Fall bringt *de facto* für die hundert Hörenden die eine Messe mehr Frucht, als wenn die Hundert zelebriert hätten. Das heißt m. a. W. hinsichtlich der Wirkung *in actu secundo* für die Hörenden kann unter Umständen eine Messe mehr sein (oder gleich wirksam sein) als hundert Messen. Dieser Satz ist eine unmittelbare und schlichte Folgerung aus dem Satz des Papstes, den wir eben betrachteten. Daß diese Folgerung in gar keiner Weise dem widerspricht, was der Papst anschließend sagt, werden wir sofort sehen. Es kann auch zunächst offen bleiben, ob nicht hinsichtlich der Früchte für andere, die weder Hörer noch Zelebrierende sind, etwas anderes gilt als das, was eben nur von Hörern und Zelebrierenden gesagt wurde. Es ist mit dem Satz auch nicht gesagt, daß der Fall, über den er sich äußert, der normale Fall ist, der *per se* zu erwarten ist. Es kann als selbstverständlich unterstellt werden, daß im umgekehrten Fall, d. h. wo hundert zelebrieren, normalerweise mehr Frucht auch für die Zelebrierenden erzielt wird, als wenn neunundneunzig davon die Messe nur hören. Eines aber ergibt sich doch aus den Worten des Papstes: eine Regel ohne Ausnahme, nach der hundert zelebrierte Messen hinsichtlich der Frucht für die Zelebrierenden immer und in jedem Falle mehr Wirkung brächten als eine, der die übrigen neunundneunzig beiwohnen, ist falsch und ist vom Papst nicht aufgestellt worden.

Das ergibt sich gleich, wenn wir das Weitere betrachten. Das päpstliche Wort verwirft es als einen Irrtum, „es sei dasselbe *(idem esse)*, wenn eine Messe zelebriert werde, der hundert Priester fromm beiwohnen, und wenn hundert Messen von hundert Priestern zelebriert würden". Was heißt das? Der Papst sagt ausdrücklich, bevor er die genannte Ansicht verwirft, er wolle von der (inneren) Natur des Aktes, die beim Meßhören bzw. beim Zelebrieren gegeben ist, sprechen. Und die Begründung seiner Verwerfung liegt darin, daß ein zelebrierender Priester, aber nicht ein messehörender Priester, und er allein[7] als Vertreter Christi den Opferakt setzt. Daraus folgert der Papst: es sind so viele Opferhandlungen Christi, als es Meßopfer sind. Und darum gilt (als allgemeine, keine Ausnahme duldende) Regel: Insofern es sich um die Zahl der Opferhandlungen Christi handelt, sind hundert Messen nie „dasselbe" wie eine Messe. Es ist so ohne weiteres verständlich, daß es sich bei diesem Satz des Papstes von vornherein um etwas ganz anderes handelt als in dem vorigen Beispiel, das wir — zur Verdeutlichung — aus den übrigen Normen des Papstes konstruiert haben. Im einen Fall geht es um die Frage, ob aus einer von hundert Priestern gehörten Messe für diese ebensoviel Frucht erwachsen könne wie aus hundert von ihnen gelesenen Messen. Im anderen Fall um die Frage, ob die Natur des jeweiligen Aktes so sei, daß eine Messe und hundert hinsichtlich der Zahl der im Namen Christi als sein Opferakt gesetzten *oblationes* jeweils „dasselbe" sein können. Die erste Frage kann bejaht werden, die zweite ist strikt zu verneinen. Der Papst verwirft eine Identität von einer und vielen Messen hinsichtlich der Zahl der Opferhandlungen Christi; er sagt nichts über eine eventuelle Gleichwertigkeit einer und vieler Messen in bestimmten Fällen hinsichtlich der Wirkung *in actu secundo*.

Es ist auch nicht so, daß die Betonung dieser Wahrheit überflüssig wäre. Immer wieder trifft man auf mehr oder weniger ausgesprochene Tendenzen, die Messe einfach und nur dadurch ein Opfer sein zu lassen, daß in ihm das eine und selbe Kreuzesopfer „gegenwärtig" ist. Insofern wären dann wirklich hundert Messen auch hinsichtlich des Opferaktes Christi dasselbe wie eine Messe. Nach dem Tridentinum aber hat Christus seiner Kirche ein sichtbares Opfer hinterlassen. Sichtbares Opfer und kultische Sichtbarwerdung eines (als solches selbst unsichtbar bleibenden) Opfers sind aber nicht dasselbe. Konnte man vielleicht bisher bei der Interpretation der Tridentinischen Lehre einen Zweifel haben, so

[7] Vgl. AAS 39 (1947) 555.

ist ein solcher nun nicht mehr möglich. In der Dimension, in der eine Multiplikation der Messen geschieht, ist jede Messe ein Opfer(akt) Christi und darum dieser multiplizierbar, so daß eben z. B. hundert Messen in dieser Hinsicht nicht „dasselbe" sind wie eine.

Die Frage, wie in jeder Messe Christus der eigentliche und erste Opferpriester sei und darum in jeder Messe als solcher (d. h. auch insofern sie vom Kreuzesopfer verschieden ist) eine Opferhandlung Christi geschieht, wird von der neuen päpstlichen Verlautbarung nicht berührt. Man wird auch nicht sagen können, daß sie implizit eine Beantwortung gefunden hat. Es gibt bekanntlich zwei Theorien: die der *oblatio virtualis* und die der *oblatio actualis*. Da sie beide schon Jahrhunderte ohne jede kirchliche Beanstandung vorgetragen werden und der Papst sagt, er wolle einen neuen Irrtum verwerfen (also nicht eine alte theologische Kontroverse schlichten), so ist aus den genannten Sätzen keine Lösung dieser Streitfrage abzuleiten. Tatsächlich werden beide Theorien dem Trienter Konzil und der neuen päpstlichen Verlautbarung gerecht. Ja, man könnte sagen: insofern der Papst von vielen Opferhandlungen Christi spricht, könnte man eher an eine *oblatio actualis* denken; insofern er deren Existenz aber dadurch begründet, daß jeder zelebrierende Priester (und nur er!) in der Person Christi handelt, wird man eher auf die *oblatio virtualis* verwiesen. In beiden Fällen ist jedenfalls die kultische Darbringung des Opfers (entweder physisch durch Christus selbst und zwar — das muß ja auch die Theorie der aktuellen Darbringung betonen — durch die Tat des von Christus beauftragten Priesters oder einfach nur insofern diese Tat des Priesters durch dessen Beauftragung die Christi ist) Akt Christi und dieser so oft gesetzt (moralisch), als es Messen gibt. Diese ganze Streitfrage ist hier nur insofern von einer gewissen Bedeutung, als man sie kennen muß, will man aus der Lehre, daß jede Messe als solche einen Opferakt Christi bedeute, Folgerungen ziehen für die Frage des Wertes und der Wirksamkeit des Meßopfers und seiner zahlenmäßigen Vermehrung, insofern jede Messe Akt Christi ist. Denn man darf dann nicht übersehen, daß in beiden Theorien der physische Akt Christi selbst mit der Multiplikation der Messen nicht multipliziert wird[8], und daß der multiplizierte Akt des Priesters (im Namen Christi) nicht notwendig und immer auch eine solche Mehrung der Ehre Gottes besagt, wie diese gerade durch eine übernatürliche sittliche Tat *(gloria Dei formalis qua talis)* erfolgt, denn ein solcher Akt kann auch sakrilegisch gesetzt werden, ohne aufzuhören, im Namen Christi als seine Opferhandlung getan zu werden. Außerdem ist dieser multiplizierte Akt Christi (soweit er nach beiden Theorien multipliziert wird) ein äußerer sichtbarer Akt. Dieser äußere sichtbare kultische Akt (der in Wahrheit der Akt Christi ist) hat aber seine sittliche Bedeutung, also seinen Charakter als einer formellen Verherrlichung Gottes (soweit man das von einem äußeren, formell nicht freien Akt sagen kann) von dem inneren Akt Christi, der durch die vielen Messen nicht gemehrt wird. Es gilt von diesen Akten Christi, durch die Priester in Beauftragung in der Dimension des Kultischen gesetzt, analog, was die Moraltheologie von den äußeren Akten eines Menschen im Verhältnis zu dem ihnen Ursprung und sittliche Würde verleihenden inneren Akt sagt: *actus externi non habent propriam moralitatem.* Sie haben eine Moralität. Aber diese ist die des inneren Aktes. Wird dieser mit jener

[8] Von der Theorie einer aktuellen Oblation jeder Messe durch Christus selbst sagt I. A. de Aldama (Sacrae Theologiae Summa IV, Madrid 1952, S. 335 n. 183): *Neque supponimus multiplicationem actuum voluntatis in Christo pro multiplicatione Missarum. Sed unica oblatione sine interruptione perdurante vult et offert singula sacrificia eucharistica, quae Ipsi bene nota sunt scientia beatifica et etiam infusa.* Auf eine ähnliche Erklärung von Garrigou-Lagrange hatten wir schon in unserer Abhandlung hingewiesen (25[33]), wobei dieser ausdrücklich betont, daß dieser eine Akt Christi kein neues *meritum* und keine neue *satisfactio* impliziere.

multipliziert, so wird auch die sittliche Bedeutsamkeit vermehrt, aus der die Würde der äußeren Akte stammt. Haben aber mehrere äußere Akte in ihrer sittlichen Würde ihren Ursprung in ein und demselben inneren Akt (wie dies in unserer Frage der Fall ist, und zwar genau genommen in beiden Thorien), dann hat jeder äußere Akt seinen Wert und Würde (als Ausdruck des inneren), aber alle zusammen denselben und einen, da ihr Wert identisch ist mit dem des inneren Aktes.

Doch sei dieser Gedankengang hier nicht weiter verfolgt. Er ist nur angedeutet, um zu zeigen, daß es nicht einfach leicht und selbstverständlich ist, aus der päpstlichen Lehre Folgerungen für die Frage der Meßopferfrüchte zu ziehen. Selbstverständlich hängt die richtige Beantwortung dieser Frage auch davon ab, daß man nicht aus dem Auge läßt, was der Papst hier betont, daß nämlich jede Messe Opferakt Christi sei. Aber was sich daraus genau ergibt für diese Frage, darüber wird in dieser päpstlichen Verlautbarung nichts mehr gesagt und diese Frage scheint aus den angedeuteten Gründen (und aus anderen) nicht so einfach zu sein, daß man notwendig erwarten müßte, darüber müßten sich alle Theologen einig sein, die das dargelegte Prinzip annehmen und deutlich vor Augen haben. Der Theologe, der hinsichtlich der Meßopferfrüchte Folgerungen aus der dargelegten päpstlichen Lehre zieht, tut es auf eigene Rechnung und Gefahr.

Auf eine Nebenfrage in der Interpretation des päpstlichen Textes sei noch eingegangen. Im ersten Teil des zu interpretierenden Satzes *(in hac re conideranda...)* scheint von der Bemessung jener Opferfrüchte die Rede zu sein, die aus dem Zelebrieren und dem Anhören der Messe erfolgen; es scheint also der Blick nur auf die unmittelbar Beteiligten gerichtet zu sein. Im zweiten Teil ist von *alii fructus* die Rede. Es scheint hier hauptsächlich an andere, die nicht bei der Messe anwesend sind, gedacht zu sein. Aber doch nicht allein; denn das „*etsi ipsi sacrificio non adsint*" scheint nur eine Gruppe unter allen Meßfruchtempfängern hervorzuheben, nicht aber eine solche allein zu meinen. Sonst könnte ja von der *natura actus, qui est in Missae auditione*, aus dem solche Früchte (wenn auch in anderer Weise als durch Zelebration) erfließen, von vornherein nicht die Rede sein. Es ist also nicht ganz leicht zu sagen, ob das Wort „*alii fructus*" diese von den vorher genannten Meßopferfrüchten unterscheiden soll oder von der *natura actus* streng als solchen selbst. Wie dem auch sein mag, es ändert sich dadurch an der gegebenen Interpretation des Textes nichts. Denn die erstgenannten Meßopferfrüchte aus dem Anhören und Zelebrieren sind zweifellos auch (wenn auch nicht ausschließlich) solche, die *ex opere operato* sind. Deren Maß also wird auch (ganz entsprechend der Lehre des Tridentinums; Denz. 799) von der größeren oder kleineren Disposition abhängig gemacht. Dann ist aber auf jeden Fall dasselbe zu sagen von den „anderen Früchten", insofern sie den bei der Messe nicht als Hörer oder Zelebrierende Anwesenden zuwachsen. Denn es wäre unsinnig anzunehmen, daß man hinsichtlich der Wirkung der Messe besser fahre, wenn man nicht persönlich beteiligt ist. Um wessen Disposition es sich in solchen Fällen handelt, braucht hier nicht untersucht zu werden. Es genügt hier festzustellen, daß immer eine Disposition (bei Erwachsenen) für die Frucht des *opus operatum* als begrenzendes Maß fungiert; dann sieht man, daß die päpstliche Erklärung, es könne eine gehörte Messe mehr Frucht bringen als eine zelebrierte trotz der wesentlichen Verschiedenheit der Natur der betreffenden Akte, sinngemäß auch auf die „anderen Früchte" angewandt werden kann, die aus der Natur der betreffenden Akte erfließen.

Wenn es nun nach dieser Darlegung der päpstlichen Lehre (soweit sie hier Gegenstand sein soll) dem Verfasser gestattet sein darf, von dieser Lehre aus einen kritischen Blick auf die Auffassungen zu werfen, die er selbst in seinem Aufsatz „Die vielen Messen und das eine Opfer" vorgetragen hat, so scheint ihm folgendes zu sagen zu sein:

a) Der Titel „Die vielen Messen und das eine Opfer" könnte zu dem Mi verständnis Anlaß geben, als würden in dem vom Papst abgelehnten Sa „viele Messen" als zahlenmäßig ein Opfer betrachtet. Das war objektiv natürl nie die Absicht des Titels. Das „eine Opfer" meinte das eine Kreuzesopfer, a das alle die vielen Messen bezogen sind (obwohl jede als solche ein Opfer ist und von dem sie alle ihre Wirksamkeit haben.

b) In dem Aufsatz und Büchlein wurde zwar die — vom Papst nicht berührte Theorie der virtuellen Oblation verteidigt. Dabei wurde aber nicht nur beton daß diese Frage für die weiteren da vorgetragenen Theorien an sich gleichgült sei (25[33]). Es wurde vielmehr auch lang und breit dargelegt: einmal, daß jed Messe als solche selber ein Opfer sei und nicht nur die Sichtbarmachung de einen Kreuzesopfers (15—19), und zum andern, daß bei einem solchen Opferak der in jeder Messe stattfindet, Christus der *offerens principalis* ist (17. 20. 18[16]. 24 Insofern ist der Sache nach auch deutlich genug gesagt worden, daß hinsichtlic des Opferaktes Christi eine Messe und hundert nicht „dasselbe" sein können.

c) Es wurde zwar gesagt: „Insofern der Wert des Meßopfers abhängt von de Tat Christi... sind viele Meßopfer nicht mehr oder weniger, da dieser Au opferungswille Christi durch seine Bezogenheit auf mehr oder weniger vie Meßopfer in seiner Würde und seinem sittlichen Wert nicht verändert wird (25[33]). Aber man beachte: Es handelt sich um den physischen Akt Christi im Himmel, wie aus dem Kontext klar hervorgeht. Dieser wird durch die Mul plikation der Messen nicht vermehrt. Auch nicht nach der Theorie der oblat *actualis*, wie Theologen wie Garrigou-Lagrange und de Aldama ausdrücklic sagen. Infolgedessen scheint mir der zitierte Satz auch heute noch richtig zu sein weil er sich nur äußert über den Wert vieler oder weniger Meßopfer, insofer dieser Wert auf diesem physischen Akt Christi basiert. Das wird man um s mehr sagen dürfen, als die päpstliche Erklärung nicht bezüglich des Wertes viele oder weniger Meßopfer eine Identität leugnet, sondern eine solche Identitä ablehnt hinsichtlich der Zahl der Opferakte.

d) Was ist schließlich von der Lehre des Papstes aus zu folgenden Worte zu sagen, die wir wörtlich zitieren wollen, weil sie die größte scheinbare Ent sprechung zu dem vom Papst abgelehnten Irrtum haben? Wir schrieben: „De Scherflein der armen Witwe, das nur für ein Stipendium genügt, aber kon stitutiver Ausdruck einer ebenso großen Devotio ist, wie sie der reiche Mann durch das ‚Bestellen' von 100 Messen realisiert, bringt ihr ebensoviel aus ihrer einen Messe wie die 100 Messen dem reichen Mann. Der reiche Mann kann daraus nicht die Folgerung ziehen, sich auch mit einer Messe aus dem Mindeststipendium zu begnügen; er kann darin nicht dieselbe *devotio* realisieren wie die arme Frau Eine dogmatisch richtige Folgerung kann der Reiche ziehen, wenn er will: ein Stipendium geben, das an sich für 100 Messen reicht, und sich mit einer Messe begnügen. Davon allerdings hat er ebenso viel wie von 100 Messen" (93). Zu nächst sieht man, daß der Fall in der Rede des Papstes von hundert und einer Messe und der hier konstruierte doch nicht einfach identisch sind, insofern es sich hier bei unserem Fall nicht um Priester handelt, die zelebrieren oder die unterlassen. Doch soll darauf hier nicht weiter insistiert werden. Entscheidend ist, daß es sich in der päpstlichen Rede um die in jedem Fall gültige Ablehnung der Identität von einer und hundert Messen hinsichtlich der Opferakte Christi handelt, hier aber um die in bestimmten Einzelfällen denkbare Behauptung der Gleichheit von einer und hundert Messen hinsichtlich ihrer Wirkung *in actu secundo*. Über diese zweite Frage äußert sich die päpstliche Ansprache gar nicht. Ja, man kann, wie schon oben gezeigt wurde, sagen, daß die übrigen päpstlichen Äußerungen ohne weiteres die Konstruktion eines Falles nahelegen, in dem eine Messe mehr Frucht für die hörenden Priester bringt *(ex opere operato!)* als hundert Messen für die zelebrierenden. Weiter: wer will im Ernst behaupten, daß es *a priori* und wesensmäßig niemals möglich sei, daß die arme fromme

Frau aus ihrer einen Messe ebensoviel Gnade schöpft als der kühle Reiche aus seinen hundert bestellten Messen? In diesem Sinn also bleibt es immer wahr: es kann einmal hinsichtlich der Frucht *in actu secundo* eine Messe „dasselbe" sein wie hundert Messen. Und dieser Satz steht in gar keinem Widerspruch zu der päpstlichen Verwerfung, die wir hier betrachten.

Was den zweiten Fall angeht, den ich in dem Zitat im Auge hatte, so ist hier die Sachlage etwas schwieriger, und ich benütze diese Gelegenheit gern zu einer Präzisierung des Gemeinten, obwohl diese aus dem Text (93[100]: „eine *ex supposito* nicht wachsende *devotio*") und aus den früheren Darlegungen leicht zu entnehmen ist. Ich hatte gesagt, der reiche Mann habe bei gleich großem Stipendium aus einer Messe so viel Nutzen wie von hundert Messen. Zunächst wiederum: es handelt sich um die Gleichheit beider Größen hinsichtlich ihrer Wirksamkeit *in actu secundo*, also um eine Frage, die vom Papst direkt gar nicht berührt wird. Es handelt sich ferner um den Effekt bei „*ex supposito* gleicher *devotio*", ohne daß eine eigentliche „Interzession" gegeben ist (vgl. 97f), bei der die Wirkung sich bemißt nach der *devotio* des Interzedierenden. Wenn wir entsprechend der Lehre des Tridentinums voraussetzen, daß auch hier die *devotio* zwar nicht Ursache, aber Maß der Wirksamkeit *ex opere operato* ist und weiter voraussetzen, daß die Wirkkraft jedes Meßopfers *in actu primo* unbegrenzt ist (was von einer großen Zahl von Theologen gelehrt wird [43[50]] und der Schätzung des Meßopfers nur zuträglich sein kann), dann kann man die gemachte Schlußfolgerung nicht mehr bestreiten. Freilich — und damit kommen wir zur gemeinten Präzisierung unseres Standpunktes — muß die wichtigste der gemachten Voraussetzungen richtig verstanden werden. Wir haben selbst (63[67]; 66f) betont, daß grundsätzlich durch jedes *opus operatum* (soweit es nicht sakrilegisch abgelehnt wird) die Disposition des Empfängers vermehrt wird. Insofern kann natürlich die Disposition dessen, für den hundert Messen gelesen werden, nicht genau dieselbe sein, wie für denselben, für den nur eine Messe gelesen wird. Insofern kann in diesem Fall auch *in rigore verbi* der Endeffekt, der sich nach der „unter dem Sakramentsempfang erreichten Disposition" (63[69]) bemißt, nicht genau derselbe sein wie bei einer Messe. Wenn also jemand in dieser Betrachtungsrichtung den fraglichen Satz als falsch ablehnen will, so ist es ihm nicht verwehrt. Trotzdem ist das Gemeinte bei richtiger Interpretation, die den Gesamtzusammenhang nicht vergißt, nicht wirklich falsch. Man kann nämlich trotz dem eben Gesagten die Voraussetzung machen, daß praktisch die Zunahme der Disposition durch die Häufung der Messen unter Voraussetzung der übrigen Umstände und moralischen Möglichkeiten des betreffenden Menschen so gering ist, daß sie vernachlässigt werden kann. Das war 66ff ausführlich behandelt und 64[72] mit praktischen Beispielen illustriert. In dem Sinn, in dem z. B. jemand praktisch und konkret gesehen nicht „mehr" Gnade erhielte, wenn er sich zehnmal hintereinander nach einer Anklage absolvieren ließe (obwohl es zehn *opera operata* wären und nicht eines), als wenn er nur einmal die Lossprechung empfängt, im selben Sinne ist der besprochene Satz zu verstehen, und in diesem Sinn scheint er uns auch heute noch richtig und mit den Worten Pius' XII. durchaus vereinbar.

Diese *Apologia pro domo sua* soll aber nicht das Ende dieser kleinen Untersuchung bilden. Das Wichtigste bleibt dies, daß der Papst in seiner Ansprache von neuem eingeschärft hat: Laie und Priester haben nicht dieselbe Funktion beim Meßopfer und darum auch nicht der zelebrierende Priester und der bloß messehörende Priester; jede Messe ist ein eigener Opferakt Christi; der faktisch erreichte Segen aus dem Meßopfer hängt trotz dessen Charakters einer Tat Christi davon ab, in welchem Maß man persönlich auf dieses Geschehen eingeht; es kann Fälle geben, in denen ein Priester nicht zu tadeln ist, wenn er auf die eigene Zelebration verzichtet zugunsten einer Meßfeier, der er nur wie die übrigen Gläubigen beiwohnt.

REZENSIONEN

Wolfgang Stegmüller, Metaphysik — Wissenschaft — Skepsis (Sammlung „Die Universität", Bd. 50). Kl.-8° (396 S.). Frankfurt-Wien 1954, Humboldt

Die These, die St. in diesem Buch vertritt und eingehend zu begründen ve sucht, ist nichts Geringeres als ein vollendeter Skeptizismus, der sich nicht nu auf die Möglichkeit der Metaphysik bezieht, sondern ebenso auf die Möglichkei jeder anderen (formalen oder materialen) Wissenschaft und schließlich auf di Möglichkeit objektiver Erkenntnis überhaupt. Dabei ist viel formaler Scharfsin am Werk, der weitausholende sprachlogische und logistische Erörterungen im Feld führt, jedoch ein tieferes Verständnis dessen, was Metaphysik ist od wenigstens sein will, weithin vermissen läßt.

Dies zeigt sich vor allem im ersten Teil des Buches, der das Problem de Metaphysik behandelt (17—155) und zunächst feststellt, daß sich schon de Begriff der Metaphysik weder vom Gegenstand her noch auch durch eine be stimmte Urteilsform, etwa „synthetische Urteile a priori", definieren und vo anderen Wissenschaften scharf abgrenzen läßt, wobei allerdings die Diskussion im bloß formal-logischen Bereich bleibt, aber das eigentliche Wesen der Meta physik und den tieferen Sinn einer *synthesis a priori* sowohl im Kantischen al auch erst recht in einem transzendental-metaphysischen Denken auch nicht von ferne erreicht. Der ganze Fragenkreis wird schließlich reduziert auf da Problem der Evidenz, dessen fundamentale Bedeutung durchaus richtig ge sehen wird. Hier aber lautet St.s entscheidende These: „Das Evidenzproblem ist absolut unlösbar, die Frage, ob es eine Einsicht gibt oder nicht, absolut unentscheidbar... Denn alle Argumente für die Evidenz stellen einen circulus vitiosus dar und alle Argumente gegen sie einen Selbstwiderspruch" (102f Die Einsicht müsse vielmehr geglaubt oder könne nicht geglaubt werden, da sie weder begründbar noch widerlegbar ist; es müsse in jedem einzelnen Fal unseres Erkennens eine „vorrationale Urentscheidung" gefällt werden, di sich nicht weiter ausweisen läßt. Diesem Gedankengang liegt die Auffassung zugrunde, nur das, was formal-logisch durch Argumente beweisbar ist, sei ratio nal einsichtig zu machen — ein Mißverständnis, das schon formal-logisch ad absurdum zu führen ist. Denn jeder Beweis ist eine abgeleitete oder besser ableitende Erkenntnisform, die notwendig letzte und darum unbeweisbare d. h. nicht mehr ableitbare Einsichten voraussetzt, die logisch nicht mehr auflösbar und rückführbar, aber darum nicht weniger theoretisch einsichtig sind. Daß in diesem oder jenem Einzelfall echte Evidenz vorliegt, ist gewiß weder beweisbar noch widerlegbar, aber die Evidenz leuchtet unmittelbar auf und fordert Anerkennung. Durch die rationale Unlösbarkeit des Evidenzproblems wird für St. auch das Metaphysikproblem grundsätzlich unlösbar. Das heißt nicht, daß Metaphysik grundsätzlich unmöglich oder gar sinnlos ist, es heißt nur, daß die Frage nach der Möglichkeit der Metaphysik selbst unentscheidbar ist: „Was immer der Positivismus gegen die Metaphysik vorbringen mag, ist sinnlos. Was immer die Metaphysik zur Selbstverteidigung gegen den Positivismus vorbringen mag, ist falsch" (106).

Zwei folgende Teile des Buches untersuchen nun die Grundlagen sowohl der Formalwissenschaften Logik und Mathematik (156—241) als auch der Materialwissenschaften, die auf der Erfahrung beruhen (242—307), und zeigen gegenüber dem Neupositivismus mit vollem Recht, daß jegliche Wissenschaft — auch die Logik und Mathematik, so metaphysikfrei zu sein sie auch vorgeben mögen — notwendig metaphysische Voraussetzungen macht, daß jedoch vor allem aber der Rekurs auf inhaltliche Evidenz niemals zu umgehen ist. Da aber nach St. die hier vorausgesetzte Metaphysik selbst theoretisch unbegründbar und das Problem der Evidenz selbst theoretisch unlösbar ist, werden auch die auf so schwankendem Boden errichteten Wissenschaften in den Strudel der allgemeinen

Skepsis mithineingezogen; eine theoretisch gesicherte Grundlegung ist prinzipiell unmöglich. Aber wäre nicht gerade die zutiefst richtige Einsicht in die notwendigen metaphysischen Voraussetzungen aller Wissenschaften, ja aller Erkenntnis überhaupt, schon der entscheidende Ansatzpunkt zur positiven Bewältigung des Problems? Wie es um die sachliche Gültigkeit einer beliebigen Einzelerkenntnis auch bestellt sein mag, jedenfalls erkennen, denken und urteilen wir immer mit innerer Notwendigkeit und können den Vollzug des Erkennens nicht aufheben, ohne uns selbst aufheben zu wollen. Nun macht aber der Erkenntnisvollzug notwendig metaphysische Voraussetzungen, d. h. es liegen jeder Einzelerkenntnis und jedem Einzelurteil a priori metaphysische Einsichten zugrunde, die gewiß nicht in thematischer Ausdrücklichkeit gewußt und in logischer Begrifflichkeit gefaßt, sondern in transzendentaler Implikation im jeweiligen Erkenntnisinhalt unthematisch mitgewußt sind. Insofern sind sie noch gar nicht ein möglicher Gegenstand einer irrationalen Vorentscheidung, da sie jeder möglichen Entscheidung wesentlich vorausliegen, sondern es sind rationale Einsichten, die zwar nicht logisch beweisbar, wohl aber vorfindbar und auch thematisch faßbar bzw. explizierbar sind. Eine Grundlegung der Metaphysik hat darum nicht die Aufgabe, eigentlich „Neues" evident zu machen oder gar zu beweisen, sondern die immer schon gegenwärtigen und wirksamen metaphysischen Ureinsichten ausdrücklich aufzuhellen und auszulegen. St. sieht zwar richtig die metaphysischen Voraussetzungen aller Erkenntnis, aber er hält sie für grundsätzlich unbegründbar und so geht für ihn alles unter im Abgrund der Skepsis.

Nachdem jeder positive Begründungsversuch gescheitert ist, wird im letzten Teil des Buches (308—383) untersucht, ob ein negativer oder indirekter Weg an das Ziel zu führen imstande ist. Er bestünde darin, daß der skeptische Standpunkt selbst ad absurdum geführt würde. Da sich auch dieser Weg als ungangbar erweist und sich zeigt, daß die Skepsis — auch im universalsten Sinn — sich widerspruchsfrei und logisch unwiderlegbar durchführen läßt, so bleibt als letztes Ergebnis die Skepsis gegenüber jeglicher Einsicht bestehen. „Aber ‚hinter' der Einsicht steht ein Entschluß. Haben wir also alles auf Nichts gestellt? Die einzige Antwort: Wir haben überhaupt nicht auf etwas gestellt. Wir schweben... ‚Wo das Wort versagt, schreitet Entscheidung zu schlichter Tat'" (390). So mündet die Skepsis folgerichtig im Irrationalismus — und schließlich im Nihilismus.

Solange St. im rein Formalen bleibt, d. h. im Bereich von Sprachlogik, mathematischer Logik usw., erweist er sich als außerordentlich bewandert und gewandt, wie denn auch die Literatur, die er heranzieht, fast durchwegs diesem Gebiet angehört. Daß es aber auch Metaphysik gibt und zwar in einer sehr umfangreichen und sehr gründlichen Literatur, die auf der klassischen Metaphysik aufbauend sich mit modernen Problemen auseinandersetzt, scheint St. verborgen zu bleiben. Und doch könnte nur aus einem, wenn auch kritischen Studium der Metaphysik eine sachlich gerechtfertigte Antwort auf das alte und immer neue Problem der Metaphysik erwachsen.

Emerich Coreth S. J.

Joseph Pascher, Das Stundengebet der römischen Kirche. 8° (264 S.). München 1954, Zink. DM 10.60. —

Eine auf den Grund gehende, die geschichtliche Entwicklung voll erfassende Darstellung des kirchlichen Stundengebetes ist eine Aufgabe, die heute noch kaum gelöst werden kann, so sehr ihre Lösung angesichts der bekannten Reformpläne dringend wäre. Da ein sakramentaler Kern fehlt, gehen die Formen, besonders im frühen Mittelalter, weit auseinander. Dabei sind die literarischen Denkmäler spärlich und oft nur in Bruchstücken faßbar, und vieles ist nur in Handschriften vorhanden. So bleibt nicht nur manches Glied der Entwicklungs-

kette, sondern auch der ursprüngliche Sinn mancher noch im heutigen Aufbau bedeutsamen Elemente im Dunkeln. Wir müssen uns mit Darstellungen begnügen, die das Vorhandene weitergeben und wenigstens da und dort durch neue, aus den Quellen geschöpfte Erkenntnisse bereichern. Seit dem grundlegenden Werk von S. Bäumer (1895), das selber ja auch mehr Materialsammlung als Geschichte ist, sind von dieser Art die Darstellungen von P. Batiffol (1893, [3]1911), Callewaert (1931) und Brinktrine (1932). An sie reiht sich das Buch von P. würdig an, und zwar gerade auch hinsichtlich der Bereicherung unseres Wissens. Es lohnt sich also, auf dasselbe näher einzugehen, und es sei gestattet, auch da und dort eine ergänzende Bemerkung beizusteuern.

P. behandelt den Stoff, nach einem Überblick über Sinn und Geschichte des Stundengebetes, in der Weise, daß er zuerst die Grundelemente, aus denen das Offizium aufgebaut ist: Psalmen, Hymnen, Lesungen, Kollekten, durchbespricht (66–155) und dann auf die einzelnen Horen eingeht (155–248). Methodisch ist P.s Buch gekennzeichnet durch eine fort und fort spürbare persönliche Beschäftigung mit den Quellen, während der neueren Literatur wenig Beachtung geschenkt ist. So finden die Arbeiten von Baumstark (u. a. „Liturgie comparée") keine Verwertung; auch die Diskussion Froger-Hanssens über die Entstehung der Morgenhoren hat nirgends eingewirkt.

Von den Grundelementen des Stundengebetes sind besonders die Hymnen durch eine eingehende Erörterung bevorzugt (99–135); sie schließt nicht nur die Exegese einzelner Brevierhymnen oder Hymnenabschnitte in sich, sondern auch eingehende Betrachtungen zu ihrer Metrik, namentlich zum Übergang vom quantitierenden zum akzentuierenden Versbau. Hier sei auch die treffliche Behandlung des Adventresponsoriums *Aspiciens* erwähnt (219–223).

Hervorzuheben sind sodann die Übersichten über die Auswahl der Festtagspsalmen in der Vesper (171ff) und in der Matutin (198ff) und über ihren Zusammenhang mit der sonntäglichen und der monastischen Psalmenwahl. Dabei ergibt sich u. a., daß nicht nur das Marienoffizium, sondern auch das Jungfrauenoffizium sich in der Psalmenwahl an Weihnachten anschließt (206ff). Nebenbei bemerkt will P. von der Ausschaltung „nicht betbarer" Psalmen bei einer kommenden Reform nichts wissen (86f).

Bedeutsam sind P.s Ausführungen über das, was er „Psalmenlitanei" nennt (91–99). Gemeint sind die ausgewählten Psalmverse, die *capitella de psalmis*, wie wir sie besonders in den Preces kennen und wie sie auch den Schlußabschnitt des Te Deum bilden, für dessen Versreihe P. übrigens interessante Beziehungen zu einer ähnlichen Versreihe aufzeigt, die sich im Anschluß an das byzantinische Gloria in excelsis und zum Teil schon im Codex Alexandrinus des NT findet (92. 104ff). Insbesondere richtet P. seine Aufmerksamkeit auf die Preces der Prim, wo ja durch das Trisagion Beziehungen zum Orient sichtbar werden. Doch möchte ich nicht glauben, daß dieser letztere Gesang für das Offizium unmittelbar aus dem Orient übernommen ist, und zwar angesichts der Tatsache, daß das „Aius" oder „Agius" ja schon in der gallikanischen Messe des 7. Jh. und in dem derselben Zeit angehörigen altspanischen Liber ordinum (Férotin 63) heimisch ist und im 13. Jh. in Verbindung mit dem bekannten *Media vita* erscheint (Bäumker I, 583). Ebenfalls in den Bereich der gallikanischen Liturgie weist das Auftreten von Ps 102, 1–5 (*Benedic anima mea*) in denselben Preces, das P. mit Recht auffallend findet (99). Die Erklärung liegt darin, daß in der altgallikanischen Bußliturgie gerade dieser Abschnitt von Ps 102 (zusammen mit Versen aus Ps 50) bei der Erteilung der Buße verwendet wurde, also in jener Verbindung mit einem Confiteor, in der es auch die Preces der Prim aufweisen, während die Fortsetzung (Ps 102, 6ff) der Rekonziliation zugeteilt ist; s. meine „Lateinischen Bußriten" (1932) 147. 151. 155 u. ö. Auf welchen Wege das mit *Kyrie, Christe* eingeleitete Pater noster am Anfang der Preces zu stehen gekommen ist, glaube ich ZkTh 73 (1951) 348f gezeigt zu haben.

innerhalb der „Beiträge zur Geschichte der Gebetsliturgie", auf die P. offenbar nicht aufmerksam geworden ist. Ebd. 351f auch die nähere Begründung einer von P. (214) abweichenden Auffassung der *absolutio*, die innerhalb der Nokturnen auf das Pater noster folgt.

Das ungelöste Rätsel, welche Funktion eigentlich dem Versus zukommt, der u. a. die Psalmodie der Nokturnen abschließt und den schon Benedikt kennt, hat auch P. gespürt (90f. 97); auch er kann nur Vermutungen bieten. Über die ursprüngliche Aufgabe der Antiphonen sind wenigstens begründete Annahmen vorhanden; eine klare Entscheidung fehlt. Ob sie einmal, insbesondere hinsichtlich einer von jeher vorgesehenen Wiederholung, im Sinn von P.s Andeutungen (75) fallen wird, ist fraglich.

In der Darstellung der einzelnen Horen hat P. die Einrichtung der „ersten Vesper" einer näheren Untersuchung unterzogen (166ff. 173f). Er möchte sie nicht aus der jüdischen Tageseinteilung herleiten, sondern aus einem jüngeren Bestreben, die Feier von Hochfesten schon am Vorabend zu beginnen. Ein glücklicher Gedanke ist es, wenn P. den Anfang der Komplet durch die Bezeichnung *officium Collationis* als Gegenstück zum *officium Capituli* der Prim kennzeichnet (243f).

Sehr stark betont P. den Gemeinschaftscharakter des Stundengebetes, auch in dessen der Lebensweise des Seelsorgepriesters angepaßter Form als Brevier. Der Brevierbeter erscheint darum als „Organ" der Gesamtkirche, die durch ihn betet (13). P. hebt in der Vorgeschichte des christlichen Stundengebetes die jüdische Einrichtung der „Standmannschaften" hervor, die jeweils als Vertreter eines Bezirkes am Tempelgottesdienst teilnahmen (18f); darin würde also eine gewisse Parallele liegen. Aus dieser Einstellung heraus kann P. für das Brevier, das Kardinal Quiñones im Auftrag von Klemens VII. ausgearbeitet hat, das immerhin an die hundert Auflagen erlebt hat und das die Gemeinschaftsformen zwar nicht beseitigte, aber zurückdrängte, nur wenig Wohlwollen aufbringen. So findet er vor allem seine Ausschaltung des *Dominus vobiscum* „abwegig" (60). Das ist folgerichtig; aber nicht jedermann wird hier zustimmen können. So hat gerade P.s Vorgänger in München, J. Göttler, in seinen „Pia desideria liturgica" (1916) u. a. den Wegfall dieser „Selbstbegrüßung" unter seine frommen Wünsche aufgenommen. Mit dieser Vorliebe für den Gemeinschaftscharakter hängt es einigermaßen zusammen, daß P. auf die Einhaltung der Gebetsstunden in der Kirche der Märtyrer, in der es sich ja fast ausschließlich um Gebet der einzelnen Christen handelte, zwar in einiger Breite eingeht (16–26), aber die Nachrichten über dieses kirchliche Privatgebet nicht im Sinne einer geschlossenen Überlieferung aus apostolischer Zeit interpretieren will, und ebenso, daß er das Weiterleben dieser privaten Gebetsstunden unter den Laien während des Mittelalters, wie es J. Stadlhuber, ZkTh 72 (1950) 282–325, dargestellt hat, nicht weiter erwähnt.

Wie ersichtlich, kommen manche der von P. herausgearbeiteten Gedankengänge, wie die Abschnitte über die Psalmenwahl, nicht zuletzt auch dem praktischen Gebetsvollzug zugute, ein Vorzug, der ja auch frühere Bücher des Verfassers auszeichnet.

Jos. A. Jungmann S. J.

NEUERSCHEINUNGEN

KIRCHENGESCHICHTE

Tertullian, Apologeticum. Verteidigung des Christentums. Herausgegeben, übersetzt und erläutert von Carl Becker. Gr.-8° (318 S.). München 1952, Kösel. DM 22.—. — Die Textüberlieferung des Tertullianischen Apologeticum ist ein sozusagen klassischer Fall für die schwierigen Fragen der handschriftlichen Weitergabe, also (um mit H. Emonds zu sprechen) der „zweiten Auflagen" im christlichen Altertum. Schon darum müssen wir diese Neuausgabe begrüßen, deren lateinischer Text in einer von Hoppe (CSEL 69 vom Jahre 1939) unabhängigen Rezension geboten wird; in einem dankenswerten Anhang werden die Fragen der doppelten Überlieferung vorgelegt (S. 229—284) mit dem Nachweis, daß beide Textgestalten auf Tertullian selbst zurückgehen. Die deutsche Übertragung ist in den meisten Fällen besser und schöner als diejenige von G. Esser in der Köselschen Sammlung. Überall im Kommentar sieht man, wieviel der neue Deuter des Werkes dem hervorragenden Kommentar zum Apologeticum von J. P. Waltzing (Lüttich-Paris 1919 und dann 1931) verdankt. Hier sei auch auf die Einleitung hingewiesen, die Chr. Mohrmann ihrer holländischen Übertragung des Werkes (Utrecht-Brüssel 1951) beigegeben hat, wo darin gewichtige Fragen der altchristlichen lateinischen Sondersprache zu Wort kommen. — Ob B. (S. 25ff) Recht hat mit der Annahme einer Sondergesetzgebung gegen die Christen durch Nero (*institutum Neronianum:* Ad nationes I 7)? Mir scheint, J. Borleffs hat erwiesen, daß zum mindesten die Berufung auf diese Stelle unberechtigt ist; Institutum Neronianum: Vigiliae christianae 6 (1952) 129—145. *Hugo Rahner S. J.*

1. **Augustinus, Der Gottesstaat.** In deutscher Sprache und mit einer Einführung von C. J. Perl. 3 Bde. Kl.-8° (446, 494 u. 630 S.). Salzburg 1951—1954. Otto Müller. S 267.—.

2. **Aurelius Augustinus, Der freie Wille.** Übertragen von Carl Johann Perl (Augustinus' Werke, 1. Abt.). 2. Auflage. 8° (XVI u. 253 S.). Paderborn 1954, Schöningh. DM 11.60.

3. **H. Rondet, M. Le Landais, A. Lauras, C. Couturier, Études Augustiniennes** (Théologie 28). 8° (334 S.). Paris 1953, Aubier. fFr 885.—.

4. **R. T. Marshall, Studies in the political and socio-religious terminology of the De civitate Dei** (Patristic Studies 86). 8° (VII u. 96 S.). Washington 1952, The Catholic University of America Press. $ 1.25.

5. **S. Dominic Ruegg F. S. C., Sancti Aurelii Augustini De utilitate ieiunii.** A Text with a translation, introduction and commentary (Patristic Studies 85). 8° (XVIII u. 130 S.). Washington 1951, The Catholic University of America Press.

6. **Paul Simon, Aurelius Augustinus.** Sein geistiges Profil. 8° (202 S.). Paderborn 1954, Schöningh. DM 9.20.

1. Wer immer das „ungeheure Werk" des Gottesstaates gelesen hat (und es sind nicht eben viele), der weiß, welcher Wagemut dazu gehört, eine deutsche Übertragung herauszugeben, dies für den Übersetzer und den Verleger gemeint. Und wer jetzt die drei schmucken Bändchen zur Hand nimmt, in der uns die neue Übersetzung von C. J. Perl geboten wird, der merkt vom ersten, schier unübersetzbaren Satz der Civitas an, daß wir es hier mit einem deutschen Text zu tun haben, der in ungezählten Belangen der 1911 in der Köselschen Sammlung erschienenen Übertragung von J. N. Espenberger überlegen ist. Bewußt wurde auf eine ‚Auswahl' verzichtet — die unsäglich mühsame Lektüre der Civitas soll demjenigen nie erspart bleiben, der Augustinus wirklich kennen lernen will. Dem Übersetzer bleibt der Dank aller, die nach diesen Bänden greifen werden.

2. Daneben setzt C. J. Perl seine Übertragung der Jugendwerke Augustins fort. In zweiter Auflage liegt jetzt die deutsche Wiedergabe des Buches De libero arbitrio vor, und Perl rechnet das Werk ganz mit Recht noch als das letzte zu den philosophischen Frühwerken des freilich schon getauften Augustinus, der 388 das Buch zu schreiben begann, um es in Tagaste oder Hippo zu vollenden; man wird danach auch Bardenhewer korrigieren, der (IV, 455) es lieber zu den schon antimanichäischen zählen möchte. Der Text ist, wie immer bei Perl, in gutem Deutsch gegeben, der Kommentar ausgezeichnet.

3. Wir halten diese gesammelten Studien zur Theologie Augustins für eine der wertvollsten Gaben, die uns das im vergangenen Jahre 1954 gefeierte Geburtsjubiläum des Genius von Hippo Regius geschenkt hat. Der erste Teil (9—95) erweist — gegen S. Zarb (Angelicum 10 [1930] 50—110) — in genauen Untersuchungen, die unseres Erachtens geglückt sind, daß die Sermones zum Johannesevangelium in den beiden Jahren 414 bis Sommer 416 gehalten wurden. Aber das alles ist nicht nur trockene Chronologie: wir erleben ein Stück der spannenden Dogmengeschichte zwischen absterbendem Donatismus und beginnendem Kampf gegen Pelagius mit, samt den feinsinnig aufgedeckten Verflechtungen, mit denen sich die Predigtserie über Johannes verknüpft mit dem Buch De Trinitate. — Der zweite Teil ist wertvoll vor allem wegen seines erstmalig gelieferten genauen Nachweises der Vorgeschichte, die den Augustinischen Grundgedanken von den zwei Staaten im theologischen Frühwerk seit 390 und dann vor allem in den Psalmenpredigten in seiner Entwicklung erfassen läßt. Es erweist sich hier, wie recht etwa Chr. Mohrmann (Vigiliae christianae 8 [1954] S. 118) hat, wenn sie auf die paulinisch-biblische Quelle des Augustinischen ‚Dualismus' hinweist, und wie kritisch wir das neueste Suchen nach einer manichäischen Wurzel der Lehre von den zwei Staaten beurteilen müssen; vgl. dazu A. Adam, Der manichäische Ursprung der Lehre von den zwei Reichen bei Augustin: Theol. Literaturzeitung 77 (1952) S. 385—390. — Den Dogmatiker endlich muß aufs höchste die mit einem beispielhaften Fleiß gearbeitete Studie über die Bedeutung von *sacramentum-mysterium* bei Augustinus interessieren (161—332), die zusammen mit ihren Indices der Fundstellen ein für immer je neues Repertoire Augustinischer Theologie bleiben wird.

4. Die Basis, auf der Marshall seine lexikologische Studie über den Sinnumfang von *civitas Dei* und *civitas terrena* bei Augustinus aufbaut, scheint mir zu schmal: einmal, weil er sich auf den Text der Civitas Dei einschränkt (gerade Rondet und Lauras haben ja gezeigt, wie wesentlich im ganzen Opus des Augustin der Gedanke ist), und dann, weil ihm doch wohl der Sinn für die funkelnde Vielgestalt der Idee fehlt bzw. eben durch bloße Wortzählung nicht eingefangen werden kann. Immerhin, als Hilfsmittel zu weiterer Erforschung ist die Untersuchung recht brauchbar.

5. Das kleine und bisher recht vernachlässigte Büchlein über den Nutzen des Fastens hat in Ruegg einen liebevollen Betreuer gefunden. Man weiß, daß die bisherigen Ausgaben bis in den Abdruck bei Migne nur auf dem Erstdruck von Amerbach in Basel 1506 beruhen, dessen handschriftliche Vorlage zugrunde ging. R. kann hier zum ersten Mal wenigstens für einen Teil des Buches eine vatikanische Handschrift benützen. Er stellt auch genauer fest, daß das Werk mit Sicherheit Augustinus zugeschrieben werden muß, daß es eine Predigt darstellt, die der Bischof von Hippo wohl sicher im Jahre 411 zu Karthago, vielleicht am Freitag nach dem Pfingstfest, gehalten hat. Eine auch philologisch sehr sauber gearbeitete Untersuchung, die freilich am Ende angesichts der seltsam dunklen Überlieferung des Büchleins den Zweifel offen läßt, ob die statistischen und sprachtechnischen Tabellen, die R. vorlegt, sich auf einer genügend festen Textgrundlage aufbauen.

6. Das kleine Buch von Simon, dem verstorbenen Dompropst von Paderborn, ist, dem Sinne des Verfassers nach, nur gedacht als eine demütige Herzensgabe

an den großen Augustinus. Es ist aber geschrieben aus bester Sachkenntnis und führt ausgezeichnet in die Seelenwelt Augustins ein. Man ist den Freunden des Verfassers dankbar, daß sie aus dem Nachlaß des Toten dieses Buch veröffentlicht haben. *R.*

Joseph J. Young, Studies on the Style of the De Vocatione omnium gentium ascribed to Prosper of Aquitaine (The Catholic University of America, Patristic Studies 87). Gr.-8° (XXII u. 192 S.). Washington 1952, The Catholic University of America Press. $ 2.25. — Ist Prosper von Aquitanien wirklich der Autor dieses Werkes? Dom Cappuyns glaubte es endgültig bewiesen zu haben (Revue Bén. 1927, 198ff). Um seine These zu unterstützen, ist die vorliegende Studie unternommen worden: es soll aus einer sozusagen statistischen Erfassung des Wörtergebrauchs und im Vergleich mit der sicher echten Schrift Contra Collatorem und deren Wortschatz der Grad der Sicherheit in der Zuteilung an Prosper erhöht werden. Desgleichen wird die Klauseltechnik beider Werke untersucht und verglichen. Wir gestehen, daß wir nicht eben tief beeindruckt sind von dieser Methode der Wortzählung. Aber es ist doch wohl zuzugeben, daß Cappuyns These nun auch von dieser Seite her eine Verstärkung erfahren hat. *R.*

Sam. Cavallin, Vitae Sanctorum Honorati et Hilarii Episcoporum Arelatensium (Publications of the New Society of Letters at Lund 40). Gr.-8° (199 S.). Lund 1952, Gleerup. — Diese hervorragende Edition von zwei für die gallische Kirchengeschichte wichtigen Werken ist mit der aus der Schule von Löfstedt bekannten philologischen Akribie gearbeitet und legt uns nun (über den bei PL 50, 1249–1272 bzw. 1219—1246 stehenden Text hinaus) eine auch durch den Sprachindex und mithin als Hilfe für die Studien zum späten Latein der gallischen Kirche gewichtige Rezension vor. Es handelt sich um die herrliche Gedächtnisrede auf Honoratus von Arles, die sein Leriner Schüler und bischöflicher Amtsfolger Hilarius am Gedächtnistag des Todes seines Meisters, wahrscheinlich 431 (S. 12), gehalten hat. Dieser Rede beigefügt ist die Edition der Vita Hilarii, welche wie jetzt wohl genau feststeht (S. 35—40), den späteren Bischof Honoratus von Marseille zum Verfasser hat, also zwischen 475 und 496 entstanden ist. *R.*

The Works of Saint Patrick. St. Secundinus' Hymn on St. Patrick. Translated and annotated by Ludwig Bieler (Ancient Christian Writers 17). 8° (121 S.). Westminster (Md.) 1953, Newman Press. — Die in ihrem seltsamen Latein sowohl für die Sprachgeschichte der christlichen Latinität als auch für die Missionsgeschichte der Urkirche von Irland bedeutsamen Werke des heiligen Patrick haben schon vor vier Jahren durch L. Bieler eine kritische Edition erfahren (Sancti Patricii Episcopi Libri Epistolarum (Classica et Mediaevalia XI. 1950) und der Herausgeber hat dieser abschließenden Textgestaltung einen reichen Kommentar beigegeben in einem zweiten Band (Classica XII. 1951). Über die sprachgeschichtliche Bedeutung der Schriften des Patrick belehrte er uns in seinem schönen Aufsatz: The Place of St. Patrick in Latin Language and Literature: Vigiliae christianae 6 (1952) 65—98. Nun liegt auch eine von ihm selbst verfertigte englische Übertragung dieser Werke vor, also der Confessiones des Patrick, des Briefes an die Soldaten von Coroticus, der 34 Canones, der drei sogenannten ‚Aussprüche' und der beiden verstreuten Fragmente. Beigefügt ist eine Übertragung des ältesten Hymnus, „Audite omnes", aus dem Schatz der lateinischen irischen Dichtung, der Hymnus auf Patrick, den man (wohl mit Recht) dem Zeitgenossen Patricks Secundinus zuschreibt, der jedenfalls noch zu Lebzeiten Patricks gedichtet wurde (kritischer Text bei Bernard Atkinson, The Irish Liber Hymnorum | Bradshaw Society XIII/XIV, London 1898, 96—106). Selbst die Autorschaft Patricks an der sog. Lorica, einem in der heutigen Gestalt aus dem 9. Jh. stammenden Morgengebet „sollte nicht allzu rasch beiseite geschoben werden", meint Bieler (S. 67); darum gibt er im Anhang auch von diesem Text eine englische Übertragung. *R.*

1. **Aurelio Prudencio,** Obras Completas (lateinisch-spanische Edition). Von José Guillen und Isidoro Rodriguez (Biblioteca de Autores Cristianos 58). 8° (83 u. 825 S.). Madrid 1950, Editorial Catolica.

2. **Prudentius.** With an English Translation by H. J. Thomson. 2 Bde. (Loeb Classical Library). Kl.-8° (370 u. 386 S.). London 1953, Heinemann.

3. **Prudence,** IV: Le livre des Couronnes, Dittochaeon, Epilogue. Texte établi et traduit par M. Lavarenne (Collection des Universités de France). 8° (231 S.). Paris 1951, Les Belles Lettres. — Wir zeigen diese drei Prudentiusausgaben zusammen an, um das Interesse zu erweisen, das der spanische Dichter in neuester Zeit in immer mehr gesteigertem Maß findet. Die spanische Ausgabe zeichnet sich durch gründlichste Einführungen und Indices aus und bietet eine umfangreiche Bibliographie zu Prudentiusfragen. Die französische Ausgabe baut auf einer neuen Textrezension auf, die sich von dem Text bei Bergman (CSEL 61, vom Jahre 1926) in manchen Punkten wieder entfernt; Lavarenne hat sich als gründlichen Kenner der Überlieferung schon durch seine Ausgabe der Psychomachia des Prudentius (Paris 1933) erwiesen. Die englische Ausgabe ist nur ein handlicher Band ohne besondere Zielsetzung, aber mit oft guten Noten der Erklärung. *R.*

Arator Subdiaconus, De Actibus Apostolorum. Ex recensione Arturi Patch McKinlay (Corp. Script. Eccl. Lat. 72). 8° (LXIV u. 363 S.). Wien 1951, Hoelder-Pichler-Tempsky. — Das lange und meist langweilige Lehrgedicht des Arator über die Apostelgeschichte, das der stolze Verfasser in 2326 Hexametern verfertigt und im April 544 bei Sankt Peter in den Ketten dem Papst Vigilius und einem begeisterten Auditorium vorgelesen hat, liegt jetzt in kritischem Text vor, samt genauen Nachweisen der klassischen Entlehnungen vor allem aus Vergil und Ovid. A. Hudson-Williams (Vigiliae christianae 7 [1953] 89—97) und J. H. Waszink (ebd. 8 [1954] 87—92) haben dazu gelehrte Ergänzungen beigesteuert, die uns die Abhängigkeit von der klassischen Dichtkunst, die für den späten Arator bezeichnend ist, noch verdeutlichen. *R.*

Juan A. Platero Ramos S. J., Liciniano de Cartagena y su doctrina espiritualista. 8° (166 S.). Oña 1946. — Reichlich verspätet, aber um so dankbarer für die in der Arbeit festgelegten Ergebnisse, zeigen wir dieses Buch hier an. Es führt uns in ein abgelegenes Gebiet der altspanischen Väterlehre: Bischof Licinianus von Cartagena, das damals noch zur byzantinischen Herrschaft gehörte, erhält hier zum ersten Mal eine gründliche Biographie (selbst bei Altaner, Patrologie², 1950, wird Licinianus nicht behandelt). Von den drei Briefen, die uns von Licinianus erhalten sind (einer ist an Papst Gregor d. Gr. gerichtet), ist derjenige an Bischof Vincentius von Ibiza (nicht, wie bei Bardenhewer, Gesch. d. altk. Lit. V, S. 389 zu lesen ist, von „Elusa") interessant, weil er die erste Nachricht enthält von dem Aberglauben an einen in Rom vom Himmel gefallenen Brief Christi. Insbesondere aber befaßt sich die hier zu rezensierende Arbeit mit dem ausführlichen Schreiben des Licinianus an einen Diakon Epiphanius über die Frage nach der Unkörperlichkeit der Engel und der Menschenseelen. Das Abhängigkeitsverhältnis dieser Schrift von Augustinus und Claudius Mamertus wird gründlich erörtert und bewiesen. *R.*

Theodor Schieffer, Winfrid-Bonifatius und die christliche Grundlegung Europas. Gr.-8° (XII u. 326 S.). Freiburg 1954, Herder. — Zum Bonifatiusjubiläum hat Sch. in Erweiterung seiner Abhandlung über die Angelsachsen und Franken eine Biographie des Heiligen verfaßt, die dem großen Apostel Deutschlands ein würdiges literarisches Denkmal setzt. Das 1. Kapitel umreißt die Wesenszüge des Abendlandes um 700. Im Hintergrunde das byzantinische Reich, dessen Macht im Schwinden begriffen ist, während in Italien die Langobarden sich immer drohender vor- und weiterschieben und im Westen das Frankenreich sich als die politische Basis des neuen Europa bereits deutlich abzeichnet. Bei dieser Lage

der Dinge sieht sich das Papsttum mehr und mehr vor die schwerwiegende, aber unausweichliche Option zwischen dem oströmischen Reiche und den neuen Herren des Westens gestellt, die über seine und des ganzen Abendlandes Zukunft entscheiden mußte. Die fränkische und die angelsächsische Landeskirche sind um diese Zeit faktisch weitgehend unabhängig, wenn auch der päpstliche Jurisdiktionsprimat, den Rom damals — wie gegen die Ansicht des Verf. bereits früher bemerkt wurde — beanspruchte, theoretisch in beiden Ländern nicht geleugnet wurde (vgl. Hist. Zs. 177, 346). Nach einem kurzen Rückblick auf die vorbonifatianische Germanenmission und die Anfänge Winfrids wird dessen Missions- und Organisationswerk im Zeitalter Karl Martells in gedrängter Darstellung ausgebreitet und dabei die Krise des reichskirchlichen Papsttums und jene der fränkischen Landeskirche, wie sie durch den Niedergang der Königsmacht verursacht worden war, eindrucksvoll geschildert. Das Glanzstück des Werkes bildet das 5. Kapitel, das den Höhepunkt und die Krise des Reformwerkes des großen Apostels und seine persönliche Tragik darlegt, da ja an Bonifatius das Wort, das Christus zu seinen Jüngern gesprochen, buchstäblich in Erfüllung ging, daß andere ernten würden, wo sie nicht gesät hätten. Der Angelsachse, dessen Lebenswerk wesentlich dazu beigetragen hatte, daß der Papst und der Frankenkönig den für die Grundlegung und Gestaltung einer neuen, christlichen Welt so entscheidenden Bund schließen konnten, war bei der Salbung Pippins zu St. Denis nicht mehr am Leben. Wärend der fränkische Episkopat die Früchte der rastlosen Arbeit des Heiligen in diesem Teile des Weinbergs des Herrn ernten konnte, war der 80jährige auf ein neues Arbeitsfeld geeilt, auf dem er schon nach wenigen Wochen den Martertod finden sollte. Beiläufig sei noch bemerkt, daß der Auffassung S.s von der Hilflosigkeit, die die römische Kurie um 722 den deutschen Verhältnissen gegenüber an den Tag gelegt hätte, bereits in der Rezension von „Angelsachsen und Franken" widersprochen worden ist (Hist. Zs. a. a. O.). Da der Verf., der trotzdem in diesem Werke an seiner Meinung festhält (S. 143), keine neuen Beweise vorbringt, wird man sich wohl weiterhin an das Urteil des protestantischen Kirchenhistorikers A. Hauck halten können, der gerade in der Form, in der die Bischofsweihe des hl. Bonifatius vorgenommen wurde, keine Naivität der päpstlichen Kanzlei, sondern eine nachdrückliche Manifestation des päpstlichen Primatanspruches erblickt (KG Deutschlands I 433). *F. Maaß S. J.*

Walter Kienast, Untertaneneid und Treuvorbehalt in Frankreich und England. Gr.-8° (XII u. 356 S.). Weimar 1952, Böhlau. DM 15.50, geb. 17.70. — K. untersucht unter Zugrundelegung eines ungemein weitschichtigen ausländischen Quellenmaterials und der gesamten erreichbaren Literatur die letzten Ursachen für den Unterschied in der Struktur des mittelalterlichen Staates in Frankreich und England, die ja auch für das Schicksal der beiden Landeskirchen von der größten Bedeutung ist. Der Verf. macht die interessante Entdeckung, daß die Leistung bzw. die Unterlassung des allgemeinen Untertaneneides das Wesen und die Festigkeit der Staatsgewalt in jener Zeit in entscheidender Weise beeinflußt. Weil die Karolinger seit der 2. Hälfte des 9. Jahrhunderts diesen Eid nicht mehr durchsetzen konnten, griff die Feudalisierung und damit die Zersetzung der Staatsgewalt immer weiter um sich und gipfelte schließlich in einem allgemeinen Fehderecht der Vasallen gegen den König, wobei nur bestimmte legale Rechtsformen beobachtet werden mußten. In England hingegen konnte sich der König durch den Untertaneneid, eine ursprünglich rein kirchliche Einrichtung, die ligische Vasallität, so zu nutze machen, daß er zum *dominus ligius ante omnes* wurde, der durch die unmittelbare Treuepflicht, die ihm alle Untertanen schuldeten, die feudale Hierarchie durchbrechen konnte. So wurden die schlimmsten Auswüchse des Lehnswesens verhindert und durch die direkte Verbindung des Königs mit den bürgerlichen und bäuerlichen Schichten schon in dieser Zeit der Grund zum parlamentarischen Staate in England gelegt. *M.*

Heinrich Mitteis, Der Staat des hohen Mittelalters. Grundlinien einer vergleichenden Verfassungsgeschichte des Lehnszeitalters. 4., bearbeitete und ergänzte Aufl. 8° (XI u. 483 S.). Weimar 1953, Böhlau. Geb. DM 20.—. — Dieses Standardwerk der europäischen Verfassungsgeschichte im Hochmittelalter, das in zeitlicher Ordnung die einzelnen Länder — das deutsche Reich, Italien, Frankreich und England — behandelt, hatte der Verf. eben für die 4. Auflage im Manuskripte durchgesehen, als ihm der Tod völlig unvermutet die Feder aus der Hand nahm. M. hatte sich, wie der Verlag im Vorwort bemerkt, ernstlich mit der Absicht getragen, sein Werk völlig umzuarbeiten, sich aber dann doch entschlossen, nur die neueste Literatur nachzutragen und sich kritisch mit ihr auseinanderzusetzen. Kienasts „Untertaneneid und Treuvorbehalt", eine der wichtigsten Publikationen, die zur Verfassungsgeschichte des westeuropäischen Mittelalters in letzter Zeit erschienen sind (vgl. oben S. 110), kam allerdings zu spät, da das Werk von M. bereits im Satz war. Der Verf. hat aber brieflich erklärt, daß er dieses Buch noch in den Korrekturen berücksichtigen würde, aber seine Auffassung nicht erheblich ändern müsse. Der Verlag hat daraufhin auf die Einarbeitung dieses Werkes sowie der seit 1952 erschienenen Literatur verzichtet. Dieses Vermächtnis des großen Gelehrten ist für jeden an der Geschichte des Mittelalters Interessierten von größtem Interesse; den Kirchenhistoriker gehen natürlich jene Partien des Werkes besonders an, die mit der Verfassung der Kirche jener Zeit in näherem oder weiterem Zusammenhange stehen und die in dem vorzüglichen Sach- und Namensregister mühelos aufgefunden werden können. *M.*

Carl Stange, Bernhard von Clairvaux (Studien der Luther-Akademie. Neue Folge, Heft 3). 8° (55 S.). Berlin 1954, Töpelmann. — „Wenn du glaubst, daß deine Sünden nur durch den getilgt werden können, gegen den du gesündigt hast und auf den die Sünde nicht fällt, so tust du wohl; aber füge hinzu, auch dies zu glauben, daß durch ihn dir die Sünden vergeben werden. Dies ist das Zeugnis, das in deinem Herzen dir der Hl. Geist kundgibt, indem er spricht: Vergeben sind dir deine Sünden. Denn so urteilt der Apostel, daß aus Gnade der Mensch gerechtfertigt werde durch den Glauben". In diesen auf S. 1 des Schriftchens zitierten Worten des hl. Bernhard (PL 183, 384 A) war nach dem Verf. für Luther der entscheidende Anstoß für seine weitere Entwicklung gegeben, da er durch sie die rechte Stellung zur Hl. Schrift gewann. Daher nimmt St. das Bernhardjubiläum zum Anlaß, auf die Bedeutung des Heiligen, die dieser für seine Zeit, für die Seelsorge und die Entwicklung Luthers hatte, kurz hinzuweisen und einzelne seiner theologischen Gedankengänge in ihrem Ansatze und in ihren Folgerungen aufzuzeigen. *M.*

Die Chimäre seines Jahrhunderts. Vier Vorträge über Bernhard von Clairvaux anläßlich der 800. Wiederkehr seines Todestages. Herausgeg. von Joh. Spörl. 8° (95 S.). Würzburg 1953, Werkbund. — Das Büchlein enthält die Vorträge, die von A. Dempf, R. Folz, R. Guardini und J. Spörl anläßlich des Bernhardjubiläums im Sommer 1953 bei verschiedenen Gelegenheiten gehalten wurden. So nützlich und interessant diese knappen geistesgeschichtlichen Durchblicke sein mögen, so muß es der Kirchenhistoriker doch bedauern, daß uns die Säkularfeier des großen Heiligen eine moderne und kritisch geschriebene Biographie schuldig geblieben ist. Sie allein hätte verschiedene Fragen beantworten und nicht zuletzt auch manche Schwierigkeiten beheben können, die von akatholischer Seite gegen die Person und das Werk eines Mannes erhoben werden, der einer ganzen Epoche das geistige Gepräge gegeben und trotzdem vergleichsweise eine viel geringere zeitliche Fernwirkung auf die ihm folgenden Zeiten ausgeübt hat, als etwa Franz von Assisi, Dominikus oder Ignatius von Loyola. *M.*

Clemens M. Henze C. SS. R., Andiamo a Loreto! Nuova difesa dell'autenticità della Santa Casa. Kl.-8° (XX u. 188 S.). Turin 1954, Marietti. — Der deutsche Autor, der sein Buch wegen nicht näher bezeichneter Schwierigkeiten zunächst in italienischer Sprache herausgibt, versucht mit viel gutem Willen die Echtheit des Hl. Hauses von Loreto nachzuweisen, ein Unterfangen, das angesichts der gewichtigen Gegenargumente nur durch eine zwingende Beweisführung Erfolg haben könnte. Trotzdem kann jedermann dem Titel des Buches zustimmen: Auf nach Loreto! Denn der objektive Wert dieser Wallfahrt ist bedingt durch den lebendigen Glauben an das Mysterium der Menschwerdung, der durch die lebhafte Vergegenwärtigung des Hl. Hauses, in dem sich das göttliche Geheimnis vollzog, nur gestärkt werden kann. Die Lösung der Echtheitsfrage hat aber die Kirche seit jeher der menschlichen Forschung überlassen, wie dies schon die vom Autor als Zeugen für die Echtheit zitierten Päpste Paul II. und Julius II. ausdrücklich erklärten. *M.*

Friedrich Wilhelm Oedinger, Über die Bildung der Geistlichen im späten Mittelalter. Gr.-8° (XII u. 148 S.). Leiden-Köln 1953, E. J. Brill. — Nach der Lektüre dieses etwas formlosen Buches ist man irgendwie enttäuscht, denn das Erträgnis scheint dem riesigen Sammelfleiße nicht ganz zu entsprechen. „Veräußerlichung und Mechanisierung des Gottesdienstes, mangelnde religiöse Unterweisung und als Folge das Wuchern unterchristlicher und abergläubischer Vorstellungen, Sektierertum, Mißachtung des geistlichen Standes — diese Früchte geistlicher Unbildung sind in allen Ländern des Abendlandes anzutreffen" (S. 134). Wenn man dann aber genauer nachfragt, wo und wann sich diese Unbildung besonders gezeigt und die angegebenen traurigen Folgen gezeitigt hat, so gibt der Verf. keine rechte Antwort und stellt schließlich die Gegenfrage, ob man überhaupt ein gültiges Gesamturteil über den Bildungsstand einer ganzen Gruppe (von Geistlichen) abgeben könne (132). Das ist sicher nicht leicht, da sich die Untersuchung über mehrere Jahrhunderte und über weite Räume erstreckt. So müssen wir uns eben mit der recht vagen und ganz allgemeinen Feststellung begnügen, daß der Bildungsstand um 1520 besser gewesen sein mochte als vor 1400, daß aber auch die Anforderungen, die die Laien an ihre Seelsorger stellten, gewachsen waren (136). *M.*

Gerhard Matern, Die kirchlichen Verhältnisse in Ermland während des späten Mittelalters. 8° (303 S.). Paderborn 1953, Schöningh. — Der Erforschung der kirchlichen Zustände der einzelnen Diözesen im ausgehenden Mittelalter, wie sie vor mehr als 50 Jahren von Heinrich Finke als programmatische Forderung aufgestellt und seitdem in vielen Monographien verwirklicht wurde, dient auch vorliegende verdienstvolle Untersuchung. Der Verf. behandelt in einzelnen Kapiteln die Herkunft, den Geburtsstand, die Bildung und Zahl der Geistlichen, die kirchliche Ämterbesetzung, das päpstliche Provisionswesen und den damit verbundenen schwerwiegenden Mißstand der Pfründenhäufung, dann die Einkommensverhältnisse, das sittliche Betragen, sowie die karitative Betätigung von Klerus und Volk, und versucht dann in einer abschließenden Würdigung den für uns so schwer verständlichen Gegensatz zwischen dem sittlichen Versagen und den Werken der Nächstenliebe, die trotzdem in weitem Umfange geübt wurden, aus der Gesamtsituation der Zeit, aus dem organischen Entwicklungsprozeß des mittelalterlichen Lebens und seiner geistigen Harmonie zu erklären und zu verstehen. Die sittlichen Zustände waren, soweit sie sich aus der mangelhaften Quellenlage erschließen lassen, nicht besser und nicht schlechter als anderswo. Es gab wohl einzelne Fälle von besonderer moralischer Roheit — unter anderen sogar solche von Totschlägen der Kleriker untereinander — die aber doch verhältnismäßig selten vorkamen. Sexuelle Verfehlungen der Geistlichen wurden weder allzustreng beurteilt noch geahndet, da sich auch das Volk nicht übermäßig schwer damit abfand, wenn nur die Konkubine keinen über

triebenen Kleiderluxus trieb oder gar ihre Geschlechtsgenossinnen durch einen exzentrischen Hut in besonders anmaßender Weise herausforderte (S. 272). Ein Fragezeichen möchte ich zur Behauptung des Verf. machen, daß der unpriesterliche Lebenswandel des Klerus schon um die Mitte des 16. Jahrhunderts seinen größten Tiefstand erreicht hätte (S. 251). Das war, wie aus vielen anderen Untersuchungen ähnlicher Art feststeht, wohl erst gegen Ende des 16. Jahrhunderts der Fall. *M.*

Edmund Kurten O. F. M., Franz Lambert von Avignon und Nikolaus Herborn in ihrer Stellung zum Ordensgedanken und zum Franziskanertum im besonderen (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte 72). 8° (X u. 156 S.). Münster 1950, Aschendorff. DM 8.80. — Unter den ersten Anhängern Luthers, die ihm aus dem Auslande zukamen, befand sich der französische Franziskaner Franz Lambert von Avignon. Um das Jahr 1486 geboren, hatte er schon mit 16 Jahren im Orden Profeß abgelegt, *penitus, quid facerem, nesciens*, wie er später bekannte. Dazu kam, daß seine leidenschaftliche Natur und sein unbesonnenes Temperament ihm die Unterordnung unter die Vorschriften der strengen Regel und die Einordnung in die geistige Gemeinschaft seiner Mitbrüder sehr erschwerten. Das war mit der Grund, warum er dann später für die Volksmissionen bestimmt wurde. Als er aber dann Luthers Lehren kennen lernte und in ihrem Sinne zu predigen begann, erhob sich im Kreise seiner Ordensbrüder ein solcher Widerspruch gegen ihn, daß er, wie es scheint, auch die Missionstätigkeit aufgeben und sich auf eine Reise in die Schweiz begeben mußte, wo er dann zu Basel den Entschluß faßte, den Orden überhaupt zu verlassen und sich auch äußerlich dem Reformator anzuschließen. Luther nahm den neuen Jünger nur zögernd auf, überzeugte sich dann aber von der Aufrichtigkeit seiner Gesinnung und unterstützte ihn sogar materiell, als sich L. in Wittenberg immatrikulierte und im Jahre 1523 eine Bäckerstochter heiratete, „durch das Wort des Herrn gezwungen, ehelich zu werden, da er früher immer in Bedrängnis des Fleisches gewesen war, wodurch er sogar vom Treiben des Wortes abgehalten worden sei" (S. 55). Sein Versuch, der alten Heimat das neue Evangelium zu bringen, scheiterte an der beginnenden Ketzerverfolgung. So mußte er wieder nach Straßburg zurückkehren, wo er durch seine Predigten, Disputationen und literarischen Werke seinen Teil zum Siege der Reformation beitrug. Trotzdem wurde sein Wirken weder im Elsaß noch im Kurfürstentum Sachsen so gewürdigt, wie er es erwartet hatte, und so nahm er schließlich eine Berufung nach Hessen an, wo ihn der Landgraf als Sprecher für die Homburger Synode 1526 delegierte und später zum Theologieprofessor an der Marburger Universität ernannte. Als solcher war er dann 1529 beim dortigen Religionsgespräch über das Abendmahl anwesend und starb im nächsten Jahre an der Pest. In seinen Schriften nimmt er die bekannten Vorwürfe Luthers gegen den Ordensstand, wie sie besonders in der Flugschrift ‚De votis monasticis' formuliert sind, von neuem auf und wendet sie konkret auf die Franziskanerregel an. Das Ressentiment des Apostaten und die Art seiner Polemik zeigt sich wohl darin am bezeichnendsten, daß er in einer seiner Schriften sich zum Ausruf versteigt, er hätte seinen Vater lieber als Abortfeger denn als Diener des Papstes gesehen, der er als Secretarius papalis legationis et palatii apostolici in Avignon gewesen war. Wie schon von andern Biographen L.s beobachtet wurde, kam es nicht von ungefähr, daß er nach dem Vorbilde des Wittenberger Mönches gerade das Ordensleben so ingrimmig bekämpfte. Hatten doch Lehrer und Schüler in einem Stande, zu dem sie nicht berufen waren, die gleichen Erfahrungen gemacht. — Seinen ebenbürtigen Gegner fand der abtrünnige Franziskaner in seinem eigenen Ordensgenossen Nikolaus Ferber, der sich später, offenbar nach seinem Geburtsorte, Herborn nannte. Er stand beim Ausbruche der Reformation in engen Beziehungen zur landgräflichen Familie in Hessen, wurde im Jahre 1529 Provinzial der Kölner

Ordensprovinz, wenig später sogar Generalkommissär aller Klöster seines Ordens nördlich der Alpen, starb aber schon 1535, aufgezehrt von seiner rastlosen Tätigkeit, auf einer Visitationsreise in Toulouse. H.s Schriften beweisen seine gediegene humanistische und theologische Bildung, die ihn aber nicht hinderte, sich der derben Ausdrucksweise seines Gegners anzugleichen. So beantwortet er z. B. Lamberts Aufforderung, die Kölner sollten nach Hessen kommen, um dort das wahre Evangelium kennen zu lernen, mit dem Hinweise, daß es das große und gelehrte Köln nicht nötig hätte, zu den Hessen in die Schule zu gehen; sie kennten alle den Geist, die Studien, Sitten und Einrichtungen jenes Hessenvolkes, das mehr der Viehzucht und dem Ackerbau als der Bildung hingegeben sei (S. 98). An einer anderen Stelle wird er noch drastischer (S. 97). Der Verf. rügt diese Entgleisungen in seinem aufschlußreichen Werk mit vollem Rechte; sie sind aber aus der Zeit und aus der Polemik gegen einen fanatischen Gegner zu verstehen, der wahrhaft nicht zimperlich war und überdies diesen Ton zuerst angeschlagen hatte. *M.*

Hans Sturmberger, Georg Erasmus Tschernembl. Religion, Libertät und Widerstreit. Ein Beitrag zur Geschichte der Gegenreformation und des Landes ob der Enns (Forschungen zur Geschichte Oberösterreichs 3): 8° (XII u. 420 S.). Graz-Köln 1953, Böhlau. — Der gefährlichste Feind der katholischen Gegenreformation in Österreich und des habsburgischen Landesfürstentums jener Zeit hat hier seinen Biographen gefunden, der mit unverkennbarer Sympathie für das Geschick seines Helden dessen Leben und Taten begleitet, sie zu verstehen und geistesgeschichtlich einzuordnen sucht. T., 1567 im oberösterreichischen Machlande aus einer adeligen Familie, die ursprünglich aus der Gegend von Laibach stammte, geboren, wurde durch seinen Hofmeister, der T. und dessen Bruder auf deren Kavaliersreise begleitete, mit dem Kalvinismus bekannt, der allmählich seine ganze Gedankenwelt durchdrang und seinem späteren Leben die charakteristische Note und vor allem die kämpferische Richtung gab. Schon in verhältnismäßig jungen Jahren wurden dem feingebildeten und hochbegabten Edelmann wichtige politische Missionen anvertraut, in denen er bei den Verhandlungen über die Türkenhilfe und die Niederringung des oberösterreichischen Bauernaufstandes der Neunzigerjahre überzeugende Proben seiner diplomatischen Geschicks, seiner psychologischen Einfühlungsgabe und nicht zuletzt auch einer damals recht seltenen Offenheit und Charakterfestigkeit ablegte. Seine große Stunde kam aber eigentlich erst zur Zeit des Bruderzwistes im Hause Habsburg, als die protestantischen Stände unter der Führung T.s Kaiser Matthias wichtige politische Konzessionen und weitgehende religiöse Zugeständnisse abzuringen vermochten, die allerdings nach der Entscheidungsschlacht am Weißen Berge mit einem Male und unwiederbringlich verloren gingen. Der Zusammenbruch der ständischen Religionspolitik bedeutete zugleich für T. die persönliche Katastrophe, da er nunmehr für immer von der weltpolitischen Bühne abtreten und sein Leben in der Verbannung zu Genf beschließen mußte. Das interessante und sorgfältig geschriebene Buch St.s, das T. selbst in den „Consultationes" und den übrigen Aufzeichnungen zu Worte kommen läßt, gewährt recht gute Einblicke in die Ideen und Vorstellungen dieses Kalviners, der im politischen Erfolg das Zeichen des göttlichen Willens erblickte und deshalb auch bereit gewesen wäre, Kaiser Ferdinand II. zu huldigen, wenn dieser die Macht besessen hätte, „andere zu vertreiben" (S. 343). In der Wertung T.s werden die Ansichten weiterhin — und nach dem Erscheinen dieses Buches erst recht — auseinander gehen. Für den katholischen Österreicher besteht keine Veranlassung von dem Urteile abzugehen, das der Geschichtsschreiber Jodok Stülz schon vor 100 Jahren ausgesprochen hat: „Sein Einfluß auf die Schicksale und Ereignisse des Landes war groß, aber nicht segensreich" (Archiv f. österr. Geschichte 9, 171). *M.*

MORAL- UND PASTORALTHEOLOGIE

Thomas Deman O. P., Aux origines de la Théologie Morale. Kl.-8° (115 S.). Paris 1951, Vrin. — Das Institut für mittelalterliche Studien an der Universität Montréal feiert jährlich das Fest seines Patrons, des hl. Albert des Großen, mit einer Festsitzung, wobei philosophische und theologische Themen behandelt werden. Die vorliegende Schrift enthält die Konferenz vom Jahre 1951; sie will den historischen Werdegang der christlichen Moral als theologisches Fach zeigen. Die Schwierigkeiten einer Systematisierung älterer fragmentarer Tugendabhandlungen u. dgl. lagen darin, daß einerseits die Quellen der Moral spekulativ noch ungenügend ausgearbeitet waren, anderseits an dem wissenschaftlichen Charakter der Moral bis zum 13. Jh. gezweifelt wurde, weil sie nicht wie die anderen Fächer mit Definitionen, Einteilungen und Beweisführungen, sondern mehr mit Geboten, Verheißungen und Drohungen arbeitet. Noch der hl. Albert der Große mißbilligte es, daß sich die Moral den Namen Theologie beilege, da das Ziel der Theologie die Ausarbeitung der *veritas affectiva beatificans* sei, während die Moral zur Aufgabe habe, zur Übung der Tugend anzuspornen. Daraus erhellt das Verdienst des hl. Thomas von Aquin, dem es gelungen ist, die Moral in ein spekulatives System zu ordnen und dabei ihren theologischen Charakter zu wahren. *A. Német S. J.*

Jacques Leclercq, L'enseignement de la morale chrétienne. 8° (346 S.). Paris 1950, Les Editions du Vitrail. — Derselbe, Christliche Moral in der Krise der Zeit. Probleme des christlichen Moralunterrichts. 8° (306). Einsiedeln 1954, Benziger. Geb. sFr 16.60, DM 14.80. — Schon seit Jahren hört man den Ruf nach einer Reform der Moraltheologie. Keiner hat diese Forderungen so umfassend zu begründen und die „Krise der Moral" so allgemein darzustellen unternommen wie Leclercq. Er zieht in den Kreis seiner Überlegungen nicht bloß Fragen nach Inhalt und Methode der wissenschaftlichen Darstellung der Morallehre, sondern auch Fragen der Verkündigung an die Menschen von heute, nach einer Verkündigung, die begeisternd und erobernd wirkt. „Christliche Moral muß in allererster Linie eine Moral Christi sein. In welchem Moralfach wird aber die Moral Christi dargestellt? Wo wird von der christlichen Lebensauffassung gesprochen? Wo vom eigentlichen Beruf der Christen, der ihn vom Nicht-Christen typisch unterscheidet und der das Christsein eindeutig charakterisiert?" (S. 14). So dehnt der Verf. seine Reflexionen weit aus: die Grundgedanken der Lehre Christi, Erlösungs- und Gnadenlehre, Aszetik und Mystik, Fragen um Moral und Recht, über Sündenmoral und Kasuistik, Fragen der Priesterbildung, der Karitas, der Familienpolitik, Individual- und Sozialmoral, geschichtliche Überblicke, antike und frühchristliche Anschauungen und moderne Ideologien — fast keine Frage des christlichen Lebens, die in den elf Kapiteln des Buches nicht herangezogen wäre. Die Überfülle der Probleme wirkt fast verwirrend. Auch sind viele Forderungen zu allgemein gehalten. So, wenn wiederholt betont wird, man solle die Synthese vollziehen; die einzelnen Prinzipien sollen universaler aufgefaßt und mit der Gesamtheit der sittlichen Wertordnung in Verbindung gebracht werden. (Man kann doch nicht bei jeder Quaestio die gesamte sittliche Ordnung aufs neue aufrollen!) — Man stößt auch auf Forderungen, die sich zu widersprechen scheinen. So wenn gesagt wird: „Ausgangspunkt für unsere Lehre darf nicht die allen Menschen gemeinsame natürliche Moral sein; die Themata der Predigt Christi müssen auch die unsrigen sein... Ausgangspunkt und Ziel unserer Unterweisung muß das sein, was uns Christus und nur er allein gesagt hat" (S. 45). Später (S. 147) lesen wir: „Wir brauchen heute einen Unterricht, der aufgebaut ist auf dem Menschlichen und Natürlichen, in dem das Allgemeingültige herausgestellt wird". Anderes wiederum ist übertrieben und überspitzt, so z. B. die Anklage: „Eine auf die Spitze getriebene Kasuistik hat die Moraltheologie in Mißkredit gebracht" (welches Lehrbuch ist heute noch so gehalten?).

Aber das Buch sieht vieles richtig, regt zur Besinnung an und fordert zur Diskussion heraus. Übrigens kommen die neueren deutschen Moralwerke den Wünschen des Autors schon weit entgegen. Dem Übersetzer Prof. Jos. Zürcher S. M. B. ist sehr zu danken für die ausgezeichnete Übertragung und für die Hinzufügung der Literatur zu den in den einzelnen Kapiteln behandelten Problemen.

J. Miller S. J.

Josef Goldbrunner, Personale Seelsorge. Tiefenpsychologie und Seelsorge. 8° (144 S.). Freiburg 1954, Herder. Geb. DM 6.80. — Es ist zu begrüßen, daß G. unternimmt, die brauchbaren Ergebnisse der Tiefenpsychologie, die sonst meist nur dem kranken Seelenleben zugute kommen, auf das gesunde, normale Seelenleben hin auszuwerten und im besonderen auf die religiöse Erziehung hin. Da die tragende Kraft einer christlichen Atmosphäre heute immer mehr im Schwinden ist, muß sich die Wirkkraft der Seelsorge mehr und mehr auf die personale Seinsschicht verlagern. Der erste, mehr theoretische Teil des Buches befaßt sich nun mit den Wegen, wie der Mensch zur personalen Durchdringung seiner ganzen Natur und dann zur „Realisierung" des Glaubens gelangen kann. In der Verdeutlichung dieses Prozesses schließt sich der Verf. an die Tiefenpsychologie C. G. Jungs an. Wem dessen Fachsprache und Grundbegriffe wie Individuation, Selbst, Projektion, Integration, Archetyp usw. nicht vertraut sind, dem wird im ersten Teil nicht weniges dunkel bleiben, zumal G. — wohl weil er sein früheres Werk über die Tiefenpsychologie von C. G. Jung, „Individuation", voraussetzt — sich über viele dieser Begriffe nicht näher erklärt. Andere Darlegungen aber, wie über unbewußte Haltungen, über Echtheit, Situation, und dann der zweite Teil, der das Theoretische des ersten Teiles auf die Praxis anwendet, sind leichter zugänglich. Hier erhalten Fragen, die jeden Seelsorger bewegen, u. a. die Fragen: personale Kraft des Erziehers, Hilfe des Gesetzes, Bedeutung geordneten kirchlichen Lebens für die Menge, die Gefahr der religiösen Mechanisierung und der Überforderung, Erziehung gegen die Macht des Kollektivs, das religiöse Gespräch, neues Licht. Die religionspädagogischen Folgerungen daraus geben dem Seelsorger wieder mehr Sicherheit und Vertrauen.

M.

Friedrich Frh. v. Gagern, Der Mensch als Bild. Beiträge zur Anthropologie. Gr.-8° (131 S.). Frankfurt 1954, Jos. Knecht. — Ein ärztlicher Tiefenpsychologe geht hier dem Wesen des Menschen nach, wie es sich der Schau des Menschenbildes nach dem Schöpfungsbericht (I. Teil: Das Menschenbild der Genesis) und nach dem Dekalog (III. Teil: Das Menschenbild der Zehn Gebote) erschließt. Und es ist überraschend, was wir daraus über den Menschen erfahren im positiven und negativen Sinne, über Selbstfindung und Selbstverwirklichung, aber auch über Fehlentwicklung und Fehlhaltungen. Überraschend auch, welche Zusammenhänge sich zwischen dem Worte Gottes und der Menschennatur, zwischen den Geboten Gottes und der Selbstverwirklichung des Menschen offenbaren. (Vom theologischen Standpunkte aus könnte man allerdings bei mancher Deutung ein Fragezeichen setzen.) Der zweite Teil (Der Leib als Bild) zeigt an Hand von 24 Bildbeilagen von Meisterwerken der Kunst Würde und Symbolkraft des menschlichen Leibes auf, um daraus zu einer unbefangenen, reinen und ehrfurchtsvollen Einstellung zum menschlichen Leibe zu führen. So wird auch dieses Werk wie die früheren Schriften des Verfassers — vgl. die Besprechungen in dieser Zeitschrift 74 (1952) 366 und 75 (1953) 370 — ein Weg zur Selbsterkenntnis und den Priester ein Berater in der Seelenführung.

M.

Wilhelm Heinen, Fehlformen des Liebesstrebens in moralpsychologischer Deutung und moraltheologischer Würdigung. Gr.-8° (XVI u. 526 S.). Freiburg 1954, Herder. Geb. DM 24.—. — Erfahrungen der Seelsorge und die Erkenntnisse der Tiefenseelenkunde und Psychotherapie haben neben der Moraltheologie

bei diesem groß angelegten Werke Paten gestanden. „Die Fragen zahlreicher Menschen, warum und wodurch die Erfüllung der christlichen sittlichen Forderungen vielfach behindert, gestört oder von Rückschlägen bedroht wird, ließ nach den Ursprüngen menschlichen Versagens, nach den Quellgründen des Verkümmerungsprozesses im Individual- und Gemeinschaftsleben der Gegenwart forschen". Schon Thomas von Aquin sah die Quellgründe in der Fehlleitung der Grundkraft des Menschen, der Liebe. Und so geht der Verf. den Fehlformen des Liebestrebens nach. Im kurzen ersten Teile (1—42) spricht er über die drei Hauptformen der Liebe: die begehrliche Liebe des emotionalen Bereiches, über die überwiegend geistige Liebe (Agape), über die sinnlich-geistige oder ambivalente Liebe des Eros, „das Hauptfeld der religiösen und sittlichen Entscheidung". Der umfangreiche zweite Teil des Werkes (43—506) befaßt sich in drei Abschnitten mit den Fehlformen dieses dreifachen Liebesstrebens und schließt mit einem vierten Abschnitt: Verhütung und Heilung von Fehlentwicklungen der Liebe. Die einzelnen Untersuchungen gehen vom Positiven aus, zeigen dann auf, wie die Fehlformen sich äußern, und stellen fest, wie weit solche Fehlformen auf persönliche Versäumnisse, Mangel an Wachsamkeit, an Selbstbeobachtung, auf schuldhaftes Versagen im Umgang mit den Mitmenschen, auf ungeordneten Gebrauch der Sachgüter zurückzuführen sind, wie weit sie durch Fehler der Eltern, Vorgesetzten und Mitmenschen mitverschuldet sind. Zur Einsicht in den Aufbau der einzelnen Untersuchungen diene ein Auszug (nur ein Auszug!) aus dem Aufbauschema des ersten Abschnittes über die Fehlformen der begehrlichen Liebe (48—198): I. Entartetes Erwerbs- und Besitzstreben: das geordnete, normal gesteuerte Erwerbsstreben — Fehlenwicklungen des kaptativen Strebens (Habgier, Habsucht; Wege und Mittel derselben: Krieg aus Gewinnstreben, Diebstahl, Betrug, Mißbrauch des Bettelns); Fehlformen des retentiven Strebens (Sparsamkeit, Geiz, Verschwendung). II. Entartetes Streben nach Geltung und Macht: das gesunde Streben danach; Geltungs-, Ruhm-, Ehrsucht; Machtgier, Herrschsucht. III. Fehlformen des Genuß-Strebens: Maßlosigkeit in der Ernährung; Überbewertung des Sexualstrebens (der geschlechtliche Autismus, voreheliche Geschlechtsgemeinschaft, manichäische Sexualfeindlichkeit); Überschätzung der reinen Genußmittel (Alkohol, Tabak, Euphorika). — In der gleichen Vielseitigkeit und Verzweigung der Betrachtungen bewegen sich auch die weiteren Untersuchungen über die Fehlformen der überwiegend geistigen Liebe (u. a. kommen hier zu Sprache: Irrtum, Lüge, Langeweile, Intoleranz, Aberglaube, Ängstlichkeit, Verzweiflung, Hochmut, Haß, Vergötzung der Kreatur) und die Fehlformen des Eros (u. a. werden behandelt Sensationshunger, Betriebsamkeit, Managertum, Müßiggang, Eitelkeit, Neid, Ressentiment, Heimweh, Egozentrik). — Das Werk erweist sich demnach als eine Psychologie und Phänomenologie der *passiones animae*, der menschlichen Laster und Fehler, mit der Ausrichtung auf Moraltheologie und Aszetik und Pädagogik. Deshalb schließt es auch mit Hinweisen für vorbeugende und heilende Bemühungen, wobei besonders der religiöse und sittliche Faktor herausgestellt wird, vor allem die Bedeutung der Gottes- und Bruderliebe. In seiner ganzen Anlage und Durchführung dient das Buch in gleicher Weise dem Studium wie der Auswertung für Katechese und Predigt, für Erziehung und Seelenführung, dem Priester und dem Laien. Ein sorgfältig ausgearbeitetes Personen- und Sachverzeichnis (507—526), sowie die im ganzen Buche durchgeführte erklärende Verdeutschung der wissenschaftlichen Fachausdrücke erhöht noch dessen Brauchbarkeit. *M.*

Eva Firkel, Schicksalsfragen der Frau. 8° (VI u. 270 S.). Wien 1954, Herder. Geb. S 49.—, DM 8.50. — Hier spricht eine erfahrene Ärztin und Psychotherapeutin über die Persönlichkeitsbildung der Frau in einer sehr gewinnenden Form und Sprache. Das Buch (drei Teile: das Sein der Frau; das Werden der Frau; die Vollendung der Frau) geht aus von der Darstellung der leiblichen und der

gesunden und krankhaften geistig-seelischen Eigenart der Frau, und zeichnet dann die Lebensstufen der Frau vom Übergang vom Kind zum Mädchen und zur vollen Reife der Frau (die verheiratete und die unverheiratete Frau) bis hinein in das gestaltete Alter. Es geht der Verfasserin dabei um die geistigen Sinngehalte des Frauenlebens. Unter diesem Aspekt erscheinen die allgemein menschlichen und christlichen Anliegen der Frau, wie: Entfaltung der Fraulichkeit im jungen Mädchen, Eheerwartung, Partnerwahl, Eheklima, Das Kind in der Ehe, Mutter-Reifung, Ehe und Beruf, die Einsamkeit der unverheirateten Frau und ihre Überwindung, Jungfräuliches Leben, Ordensberuf. Den Priester werden interessieren u. a. die Exkurse über Freundschaft, die Ausführungen über den apostolischen Einsatz der Unverheirateten in der Katholischen Aktion, in der Legio Mariae, in den weltlichen Instituten. Der Hauptzweck des Buches ist ein pädagogischer: die Frau zur besseren Selbsterkenntnis und Selbsteinschätzung und dadurch zur rechten Gehilfin des Mannes heranzubilden. Deshalb gibt es auch den Eltern Hilfe zur Erziehung der Kinder und dem Manne Verständnis für die Frau. *M.*

John Laurence, Frauen ohne Männer. 8° (217 S.). Heidelberg 1954, Kerle. DM 6.80, geb. DM 8.80. — Der Verf. ist katholischer Priester. Durch die besondere Art seiner Berufstätigkeit in vielen Ländern hatte er weithin Gelegenheit, das Schicksal der modernen unverheirateten Frauen kennen zu lernen; er will nun der „Jungfrau wider Willen", die unter ihrem Schicksal leidet, helfen, ihre Probleme richtig zu sehen und zu meistern, daß sie nicht durch eigene Schuld unglücklich werde, sondern noch eine glückliche Ehefrau oder wenigstens eine „zufriedene Junggesellin". Laurence schreibt echt amerikanisch, im Plauderton, offen und fast grausam-realistisch, mit Humor und bisweilen auch mit Sarkasmus. Bezeichnend sind schon die Überschriften der zwölf Kapitel, z. B.: „Wie Frauen nicht heiraten sollen"; „Muß die Jungfrau wider Willen eine alte Jungfer werden?"; „Das Geschlecht, ein moderner Aberglaube"; „Liebe oder Freundschaft?" „Jungfräulichkeit nur noch ein Vorurteil?"; „Eine Galerie seltsamer Frauen"; „Vom Studium der Männer". — Was der Autor urteilt oder anrät, belegt er reichlich mit Beispielen aus dem Leben. Die Schrift ist kein religiöses Buch, aber doch ein Buch, das von den Grundsätzen des christlichen Sittengesetzes getragen ist und sich nicht scheut, Sünde zu nennen, was Sünde ist. Geschrieben ist es zunächst für die „Jungfrau wider Willen"; aber auch andere Verheiratete und Unverheiratete, Priester und Laien, Erzieher und Sozialtätige werden es mit Nutzen lesen. *M.*

Entordnetes Leben — Heilende Kräfte. Jahrbuch für Volksgesundung 1954/55. Hrsg. von Caritasdirektor Walter Baumeister. 8° (136 S.). Hamm (Westf.), Hoheneckverlag. DM 3.50. — Das Heft bietet den geistigen Ertrag der Tagungen von Werl und Hamm, die sich mit den Problemen der modernen Lebensbedrohung befaßten — vollgedrängt mit Einblicken in die Gefährdung von Volk und Jugend, mit Erfahrungen aus Erziehung und Fürsorge und Seelsorge, mit Anregungen und Wegweisung für Abwehr und Aufbau. Hervorgehoben seien die Beiträge Svoboda, Der harte Weg aus dem Zusammenbruch; Schöllgen, Moraltheologische Probleme in der industrialisierten Gesellschaft; Brüntrup, Jugend in der modernen Gesellschaft — Die Notwendigkeit schöpferischer Minderheiten; Graf, Die physische Hygiene als Problem der Jugenderziehung; Kreutz, Grundfragen der Sexualpädagogik; Entschließung der Bundestagung „Zucht volle Jugend gewinnt das Leben". — Die Lektüre des Heftes wirkt aufrüttelnd wegen seiner schonungslosen Diagnose der Gegenwart, gibt Mut zur Mitarbeit an der Bewältigung der Volksgefährdung, und Vertrauen, da man auch erfährt, wie viel Abwehrwille gegen Unkultur und Zuchtlosigkeit in Jugend und Volk noch lebendig ist. Das Jahrbuch ist Seelsorgern und allen, die für die Volkssittlichkeit Verantwortung tragen, sehr zu empfehlen. *M.*

Wilfrid Busenbender O. F. M., Der Christ im Anruf der Zeit. Kl.-8° (118 S.). Frankfurt a. M. 1954, Knecht. Geb. DM 3.80. — Das Anliegen des Büchleins: Der Christ darf sich nicht mit bloßer Frömmigkeit begnügen; Christ ist vielmehr nur, wer sich verantwortlich um die Welt und alles Weltliche kümmert; denn Christus ist dort überall. Die Zeit aber wahrhaft christlich bestehen kann man nur unter der Verantwortung für die Ewigkeit. — Diese Grundgedanken werden in vier Kapiteln — Fremdling in der Zeit; Gott in der Zeit (Das Geheimnis der Inkarnation und das Geheimnis der Kirche); Der Christ in der Zeit; Gehet hin in alle Welt! — im engen Anschluß an die Hl. Schrift in tiefsinnigen, manchmal etwas schwierig geformten Überlegungen vorgelegt. *M.*

Franz Xaver von Hornstein, Von der Angst unserer Zeit. Kl.-8° (60 S.). Frankfurt a. M. 1954, Knecht. Geb. DM 3.20. — In dieser klar aufgebauten und leicht verständlichen Schrift wird versucht, dem insbesondere von Sartre dargestellten existenzialistischen Aspekt des menschlichen Daseins die überlieferte christliche Lebensauffassung gegenüberzustellen. Die Angst, dieses Grundgefühl des modernen Menschen, wird nicht überwunden durch Beseitigung so vieler Nöte und Gefahren, sondern, da sie zum großen Teil der Versuchung, ohne Gott auszukommen, entspringt, nur mit Hilfe Christi und dies auf dreierlei Weise: defensive Beherrschung der Begierden, aktiver Einsatz der materiellen Kräfte unter Führung der Kräfte der Seele und schließlich die Hingabe an Gottes Willen. Die Früchte dieser Hingabe sind Freiheit, Friede und Freude. *M.*

Herbert Doms, Vom Sinn des Zölibats. Historische und systematische Erwägungen. Kl.-8° (68 S.). Münster (Westf.) 1954, Regensberg. Geb. DM 2.80. — Es ist nur zu begrüßen, daß Doms seinen Beitrag im Sammelwerk „Sacramentum Ordinis" (Breslau 1942) nun in einem gefälligen Büchlein neu herausgegeben und damit einem weiteren Kreise zugänglich gemacht hat. Denn seine Untersuchungen bieten für die Begründung des priesterlichen Zölibates bisher weniger beachtete zentrale Gesichtspunkte. — Nach einem Überblick über die unter den Vätern und in der Hochscholastik geltend gemachten Gedanken geht der Verf. zur Frage über: Wie ist die Angemessenheitsforderung des Priesterzölibats zutiefst begründet? Er findet die letzte Begründung in dem Umstand, daß der Priester in besonderer Weise der sakramentale Repräsentant Christi des Mittlers ist, mit welcher Signifikation die Jungfräulichkeit aufs engste verknüpft ist (Abschnitte: die Jungfräulichkeit Jesu; die Jungfräulichkeit der Gottesmutter; das Verhältnis des besonderen Priestertums zu Christus und Maria; Zölibat und Jungfräulichkeit). Diese Zusammenhänge zu sehen und in sich aufzunehmen, ist für das persönliche Leben des Priesters wie auch für seine soziale Betätigung von größtem Wert; und es ist in der heutigen Zeit, in der die tiefen, übernatürlichen Gesichtspunkte so wenig das Feld beherrschen, wohl sehr angebracht, daß der Zölibat von Priestern und Gläubigen unter den sakramentalen Angemessenheitsgesichtspunkten gesehen, verstanden und geschätzt wird, nicht nur unter Zweckmäßigkeitsgesichtspunkten, die das übernatürliche Gebiet bestenfalls streifen. Mögen daher viele Priester und Laien nach dem Büchlein greifen! *M.*

Louis Janssens, Droits personnels et autorité. Kl.-8° (77 S.). Löwen 1954, Nauwelaerts. — Das Büchlein enthält drei an der Universität Freiburg in der Schweiz gehaltene Konferenzen, die ein einheitliches Ganzes bilden. Der Verf. untersucht in soziologischer Hinsicht die menschlichen Beziehungen, die individuellen wie die gemeinschaftlichen Pflichten, die Begriffe der öffentlichen Freiheit und der Machtausübung, der objektiven und der subjektiven Kultur. Im wahren Sinn des Wortes wird der Mensch erst frei, wenn er die Dinge nicht zu seinem Ziele macht, sondern sie als Mittel benützt. Die zweite Konferenz behandelt die Fragen der Autorität und ihre Beziehung zum Gemeinwohl. Es

wird die Rolle scharf herausgearbeitet, die Klugheit und Gehorsam in d Autoritätsausübung zu spielen haben. Beide Tugenden werden direkt od indirekt von den gesteckten Zielen gesteuert. Rechte und Pflichten, Freih und Zwang halten sich ontologisch und sittlich gesehen das Gleichgewic Das Gesagte wird hauptsächlich an einigen aus dem öffentlichen und internat nalen Leben geschöpften Beispielen erläutert. Im dritten Vortrag werden d Rechte der Einzelperson näher untersucht, die von der Autorität unbedin anerkannt werden müssen. Die Autorität hat das Individuum gegen die eige Schwäche und gegen die Übergriffe anderer zu schützen (negative Freihei und anderseits die Wechselwirkungen von objektiver und subjektiver Kultu die Entfaltung der Fähigkeiten und die Befriedigung der Bedürfnisse zu förde (positive Freiheit). Politiker, Soziologen, Staatstheoretiker wie Wirtschaft planer finden in diesen Konferenzen reiche Anregungen. *A. Német S. J.*

Juan C. Ruta und Johannes Straubinger, Die katholische Kirche in Deutsc land und ihre Probleme. Ein Zwiegespräch zwischen Inland und Ausla Kl.-8° (236 S.). Stuttgart 1954, Schwabenverlag. DM 6.50. — Zwei Professor des Priesterseminars von La Plata in Argentinien, der eine ein Südamerikane der andere ein Deutscher, berichten in einer Art Wechselgespräch von d Eindrücken und Erkenntnissen, die sie in einer mehrmonatigen Reise dur Deutschland 1951/52 gewonnen haben. Was ihr kritischer Blick feststellt, gi in den meisten Fällen auch von Österreich. Vor allem gehen die beiden Bea achter den katholischen Organisationen nach, von denen das Buch einem m vielen Zahlen und Daten ausgestatteten Querschnitt bietet: der Organisatio der Seelsorge im allgemeinen und in der Diaspora, den Standesorganisationen der Caritas, dem Schul-, Bildungs- und Unterhaltungswesen usw. Doch werde auch immer wieder die geistigen Kräfte ins Auge gefaßt, die dahinterstehe und es ist bezeichnend, daß gleich das erste Kapitel der Liturgischen Bewegun gewidmet ist. Es ist sehr anregend, mit den Augen des bewundernden, manchma aber auch kritisch fragenden Ausländers die Vielfalt der Verhältnisse zu übe schauen. Etwas, was der Amerikaner mehrmals verwundert feststellt, ist di weitgehende Fehlen eines katholischen Offensivgeistes, besonders auch in de Jugendorganisationen und in den Katholischen Studentenverbindungen (11ff 150. 159f), als ob man „auf dem Missale ausruhen" wolle (162). Auffallend i das starke Mißtrauen gegen hie staatliche Bekenntnisschule und der Rat, di Kräfte auf den Aufbau eines freien katholischen Schulsystems zu konzentrier (186ff). Aber hat die Erfahrung nicht gezeigt, daß die katholischen Privatschule in unsern Ländern dem Zugriff eines kirchenfeindlich werdenden Staates genau so ausgesetzt sind wie die öffentlichen? *J. A. Jungmann S. J.*

Liturgik

Leo Eizenhöfer O. S. B., Canon Missae Romanae (Collectanea Anselmian Series minor 1). Kl.-8° (56 S.). Rom 1954, Orbis Catholicus. — Diese Textausgab des römischen Kanons will nicht aus der handschriftlichen Überlieferung di älteste Textgestalt desselben herausheben, was ja durch andere Ausgabe bereits geleistet ist, sondern einfach an Hand des heutigen Textes Wort für Wor jene Überlieferung ausbreiten und so für einschlägige Studien und Übunge eine bequeme und solide Grundlage bieten. Das geschieht denn auch mit äußer ster Sorgfalt und Genauigkeit. Es sei im besondern hingewiesen auf die voran geschickten Prolegomena (3–21), die wertvoll sind wegen der wohlgeordneten knapp charakterisierenden Aufführung sämtlicher Quellen (auch das Sigle system ist mustergiltig) und ebenso wegen der ergänzenden Angaben über di in den einzelnen Handschriften vorliegende Gesamtanlage des Kanonteste (Einreihung des Kanons im Buch, neue Zeilenanfänge, Verwendung groß

Buchstaben im Kontext, Kreuzzeichen). Dabei hat sich der Herausgeber nicht mit der geordneten Wiedergabe des in den bisherigen Einzelausgaben und Beiträgen Gewonnenen begnügt, immer wieder verrät ein an die Beschreibung angefügtes *vidi codicem* oder *vidi tabulas photographicas* die Arbeit aus erster Hand. *J. A. Jungmann S. J.*

Alban Dold O. S. B., Lehrreiche Basler Brevier-Fragmente. Wege zu ihrer Bestimmung und Erschließung. Anhang: Weitere Fragmente eines alten Breviers (Texte und Arbeiten I, 44). 8° (VII u. 67 S., 2 Schrifttafeln). Beuron 1954, Kunstverlag. — Man ist versucht, zu sagen, daß man aus dem dünnen Heft, das uns diese Brevierfragmente erschließt, für die Anfänge des Breviers (im engeren Sinn) mehr lernt als aus den sechs Quartbänden der leider mehr hagiographischen als liturgischen Beschreibung französischer Brevierhandschriften von V. Leroquais, wenigstens wenn man von dessen Einleitung absieht. Gerade diese bietet nämlich auch wertvolle Vergleichsmomente für die Beurteilung der neuen Veröffentlichung. Wenn man darin liest, daß es vor dem 11. Jh. keine Brevierhandschriften gebe (S. XXXVff des 1. Bandes) und daß von den 940 beschriebenen französischen Handschriften nur 12 dem 11. Jh. angehören und nur zwei nichtmonastisch sind, so wird klar, was ein, wenn auch fragmentarisches nichtmonastisches Brevier von der Wende des 10. Jh. bedeutet. Dabei weisen die Basler Fragmente bereits alle Bestandteile des Breviers auf außer den Hymnen, und ebenso denselben Aufbau. Von der Schriftlesung ist bemerkenswert, daß die zusammenhängend erhaltenen Leseabschnitte für drei Tage der zweiten Woche nach Epiphanie 1 Kor 1,1—9, 18 ohne Lücke enthalten, nur mit Responsorien unterbrochen; das ist ungefähr der fünffache Umfang dessen, was heute an drei Tagen aus dem gleichen Briefe gelesen wird. Die Responsorien und Antiphonen sind fast durchgehend mit Neumen versehen (49. 61). Es muß sich also um ein Buch handeln, das nicht zum privaten Breviergebet im heutigen Sinn, sondern zum Chorgebet in einfachen Verhältnissen (in einer Pfarre?) gedient hat. In den gleichen Fragmenten haben sodann scharfsinnige Untersuchungen zur Erkennung einer eigenartigen Osterhomilie (zu Mt 28, 1ff) geführt (21—44). Lebt hier die altchristliche Überlieferung einer neutestamentlichen Weiterführung der Prophetien fort (wobei die eingeflochtene Legende — Homilien wurden in die Volkssprache übersetzt — wohl zu einem Volksgottesdienst passen würde)? Damit sind nur einige der wichtigsten Feststellungen dieser „lehrreichen" Brevierfragmente angedeutet. — S. 61 Z. 2 v. u. lies: *In nativitate B. V. M.* — Muss S. 63 nicht eher ergänzt werden: *processio ad a(ltare) de s. Cruce*? *J.*

René Metz, La Consécration des Vierges dans l'Église Romaine (Bibliothèque de l'Institut de Droit Canonique 4). Gr.-8° (501 S.). Paris 1954, Presses Universitaires (VIe, Boulevard s. Germain 108). — In diesem umfangreichen Werk wird die Entwicklung eines der schönsten Riten der katholischen Kirche dargestellt, und zwar mit einer kaum mehr zu überbietenden Sorgfalt und mit dem Aufgebot aller verfügbaren Mittel liturgie- und rechtsgeschichtlicher Wissenschaft. Während die ältesten Nachrichten von einer Jungfrauenweihe, die zum Gelübde der Jungfräulichkeit hinzutritt (4. Jh.), noch in der Welt lebende Jungfrauen betrifft, findet die Weihe bald vorwiegend, aber noch lange nicht ausschließlich, auf solche mit gemeinschaftlichem Leben Anwendung. Dabei wird von Anfang an der zunächst der Kirche zukommende Ehrentitel einer Braut Christi auf die Jungfrau angewendet (120) und es werden darum in der Jungfrauenweihe die aus der antiken Kultur übernommenen Formen des Eheabschlusses dem Ritus zugrundegelegt, vor allem die *relatio*, zu der ein Segnungsgebet hinzukommt. Interessant ist, daß auch die Weiterbildung der Jungfrauenweihe und selbst ihre teilweise Rückbildung derjenigen der Trauungsriten folgt (124. 358ff), besonders seitdem die Entwicklung auf fränkischem Boden ver-

läuft: Übergabe an den Bischof als Stellvertreter Christi, Verwendung von Ring und Kranz (einschließlich des zeitweise sehr umständlichen Ritus, den Ring anzustecken), dazu die farbensatten Texte aus der Passio s. Agnetis als Antiphonen. Was so aus dem römischen Kern vor allem im Mainzer Pontifikale von 950 entwickelt wurde, setzte sich bald auch trotz einigem Widerstreben in Rom durch und wurde dann in einem neuen Entwicklungsansatz durch Durandus († 1296), der auch Formen aus dem Ordinationsritus heranzog (Würdigkeitsfrage, Litanei usw.), zu einem dramatischen Kunstwerk ausgebaut, zur Form, die, nur wenig verändert, auch heute noch in Geltung ist. — Es ist kein Zweifel, daß eine solche Beleuchtung eines so ehrwürdigen und vielschichtigen Ritus die Historiker weit im Umkreis der Liturgie interessieren muß; aber wenn der Verf. ausschließlich darin den Sinn seiner Arbeit zu erblicken scheint (360f), so dürfte das zu viel der Ehre für die reine Wissenschaft sein, und man darf hinzufügen, daß solche Studien doch in erster Linie als Lebensfunktion der Kirche gelten müssen, die um ihr Selbstverständnis und auch um die immer reinere Darstellung ihrer Riten bemüht ist; weist die Jungfrauenweihe neben den hohen Vorzügen doch auch verbesserungswürdige Elemente auf (vgl. mindestens die Verfluchung der *praesumentes*, S. 449f; *illicita*, S. 446). — S. 215 Anm. 185 Zur Deutung des Wortes *formata* im Zusammenhang mit der *fermentum*-Kommunion vgl. Dold-Festschrift „Colligere fragmenta", Beuron 1952, 188. — S. 225 Z. 4 v. u. lies Suidger. *J.*

Eucharistie und Katechese. Beiträge zur eucharistischen Erziehung der Kinder. Hrsg. vom Deutschen Katechetenverein. 8° (XI u. 113 S.). Freiburg 1954, Herder. — In der Eucharistiekatechese der letzten Jahrhunderte stand die Realpräsenz alles beherrschend im Mittelpunkt und auch in der Kommunionkatechese war derselbe Gesichtspunkt maßgebend; die Lehre von der hl. Messe wurde vom Kreuzesopfer her selbständig entwickelt. So Wichtiges mit einem solchen katechetischen Vorgehen geleistet wurde und sosehr es als Gegenstoß gegen die Häresie begründet war, so ist es doch offenkundig, daß damit der Gegenstand in keiner Weise erschöpft wird und auch, daß damit kein Zugang zu einer verstehenden Mitfeier der Messe im Sinne eines Mitgehens mit dem liturgischen Vorgang gegeben war. Aus diesem Bewußtsein heraus sind fünf Fachmänner der Katechese und der katechetischen Theorie zu Beratungen zusammengetreten, deren Ergebnis uns hier vorliegt — ganz ähnlich wie wir vor wenigen Jahren von französischer Seite den Band „La Messe et sa Catéchèse" (1947) erhalten haben, und mit ganz ähnlichen Schlußergebnissen; vgl. ZkTh 72 (1950) 125f. Wenn der in der Überlieferung dargebotene, auch pädagogisch so wichtige Inhalt des Geheimnisses zur Geltung kommen soll, so muß die Eucharistiekatechese von den wesentlichen Umrissen des sichtbaren, in der Liturgie entfalteten Zeichens ausgehen, also, wie Tilmann und Schreibmayr betonen, von der Mahlgestalt (10ff. 93ff), wobei nur Sorge getragen werden muß, daß die Bewegung auf Gott hin rechtzeitig in das Bild eingetragen wird (Präfation und Kanon als „Tischgebet"). Ließe sich der Vorgang auch im Bilde eines Geschenkes fassen? van Caster lehnt den Gedanken ab (38), weil es sich in der Messe nicht um irgend ein Geschenk, sondern nur um die gänzliche Selbsthingabe handeln könne. Er übersieht dabei, daß das Opfer wesentlich *in genere signi* ist und daß das „Geschenk" also nur Zeichen für die freilich geforderte (und von Christus erfüllte) Selbsthingabe ist. Vom äußeren Vorgang muß der Weg immer wieder zum inneren Geheimnis führen: Christi Leib und Blut, Gedächtnis von Tod und Auferstehung, Anfang des himmlischen Mahles, heilige Gemeinschaft der Erlösten. Und von da aus gilt es, im konkreten Vorgang der Liturgie immer wieder die einzelnen Momente wiederzufinden — und mitzuvollziehen. Was dann im besondern die Erstkommunionkatechese betrifft, macht W. Bless mit der vorbildlich organisierten Frühkommunion in Holland

bekannt (55–61). H. Fischer bespricht Hemmungen und Möglichkeiten im deutschen Raum (62–84). In einem „Gespräch im Mütterkreis" wird gezeigt, wie auch bei den Kleinsten vom liturgisch Sichtbaren ausgegangen werden kann; aber es scheint doch zugegeben zu werden, daß das vorläufig erforderte Minimum an Kenntnissen auch auf kürzerem Wege, im direkten Anstieg (53), vermittelt werden kann. Wiederholt wird die Wichtigkeit entsprechender Gesamterziehung betont. Für die Gestaltung der Kindermesse gibt Tilmann auch hier seine ausgezeichneten Winke (104–113). *J.*

Lambert Beauduin O. S. B., Mélanges liturgiques recueillis parmis ses oeuvres, à l'occasion de ses 80 ans. Gr.-8° (267 S.). Löwen 1954, Abbaye du Mont-César. — Wenn man den Anbruch der liturgischen Bewegung, die seit bald einem halben Jahrhundert durch die katholische Welt geht, mit einem bestimmten Namen verbinden will, so weiß jeder, daß es Dom Lambert Beauduin von Mont-César ist, der damals den entscheidenden Anstoß gab und der heute die reiche Ernte überblicken darf, die aus jener Aussaat hervorgegangen ist. Dom Beauduin hat kein einziges größeres Buch geschrieben, sondern fast nur Aufsätze, hauptsächlich in weniger bekannten Zeitschriften, und so ist die geistige Mitgift, die er der Bewegung mit auf den Weg gegeben hat, in ihrem näheren Gehalt einigermaßen unbekannt geblieben. In den vorliegenden „Mélanges" wird also von seinen Mitbrüdern sozusagen ein verborgener Schatz ans Licht gehoben. Die Aufsätze handeln von Grundfragen der Liturgie, von den Hauptzeiten des Kirchenjahres, von der Geschichte des Pfarrgedankens u. a. Man staunt über die Treffsicherheit, mit der B. jene Fragen herausholt und im Geiste einer halbvergessenen Überlieferung klärt, die auch heute noch als entscheidend erkannt werden; es sind die Grundbegriffe wie Gottesverehrung, Kirche, Priestertum Christi, Oblation, eucharistische Frömmigkeit. Daneben spürt man die Hemmungen, die überwunden werden mußten. Es mußte noch gekämpft werden gegen eine nur ästhetisierende Liturgiebegeisterung und gegen eine falsch verstandene Innerlichkeit; es wird oft — auch das wird damals notwendig gewesen sein — ein etwas umständlicher theologischer Apparat aufgefahren. Aber dabei spürt man auf jeder Seite die werbende Kraft der breit angelegten Rede, die bald behaglich dahinfließt, bald in glühender Begeisterung mit sich fortreißt. Der Band dieser „Mélanges" ist nicht nur ein bedeutsames historisches Dokument, sondern auch heute noch eine anregende Lektüre. *J.*

Anton Henze, Kirchliche Kunst der Gegenwart. Unter Mitarbeit von Theodor Filthaut. 4° (53 S., 116 Bildtafeln). Recklinghausen 1954, Paulusverlag. Geb. DM 29.80. — Das Buch gibt in seinem Bildteil einen willkommenen Durchblick durch die heutigen Bestrebungen auf dem Gebiet des Kirchenbaues und der Kirchenausstattung vor allem in Deutschland. Auch Plastik und Paramentik sind einbezogen. Im Text führt Henze nicht nur den Kampf gegen die letzten Ausläufer des Historismus und begründet die Forderung des Bauens aus dem Geist der Gegenwart, er sucht auch dieses zeitentsprechende Bauen näher zu umschreiben: Grundform ist heute die Fabrikhalle, das „Zelt der Arbeit". Ihr Schema soll im Kirchenbau zugrundegelegt werden, allerdings überhöht und auf Gott hin ausgerichtet (17). Das ergibt nach H. das „Gotteszelt", leicht, mit diaphanen Wänden, wie ein richtiges, bewegliches Zelt. Doch wird dem ländlichen Kirchenbau zugestanden, daß für ihn auch die massivere Idee der Wehrburg in Frage kommt (19f). Aber will oder soll der „unbehauste" Stadtmensch von heute wirklich seine Heimatlosigkeit auch in der Kirche wiederfinden? Kirchenbau ist doch mehr als nur Zweckbau, in dem Menschen sich unter einem Dach zum Gottesdienst zusammenfinden können. Als Haus für das Volk Gottes darf und soll es etwas von der Geborgenheit zurückstrahlen, die diesem geschenkt ist. Nicht um alte Bauweisen nachzuahmen, aber um dem Wesen des Gotteshauses gerecht zu werden, wird auch der heutige Architekt

sich die Bauformen nicht von Glas und Eisen diktieren lassen. Beachtenswert sind die Hinweise auf die selbständige Rolle der Ikonographie in der inneren Planung des Kirchenraumes, besonders was den Altarraum betrifft (16. 36). Im übrigen werden die theologischen Gesichtspunkte im Beitrag von Filthaut (39–53) mit Geschick zur Geltung gebracht, und hier wird auch das „Verlangen nach der Wärme einer tragenden Geborgenheit" anerkannt (41). Zur Vorschrift, den Tabernakel *in praecellentissimo ac nobilissimo ecclesiae loco* aufzustellen, wären die Ausführungen von H. v. Meurers im Liturgischen Jahrbuch 3 (1953) 22f zu beachten. Unzutreffend ist die Herleitung der Bezeichnung „Chor" von der Stätte der Sänger (46) anstatt vom mitfeiernden Klerus. Die Größe des Chores bestimmt sich daher (vgl. Kollegiat- und Klosterkirchen) nach der Anzahl der mitfeiernden Kleriker, bzw. der Größe des für die Feier benötigten Raumes. J.

Erneuerung der Liturgie. Schwierigkeiten-Wünsche-Vorschläge. Gesammelte Aufsätze hrsg. von Theodor Bogler O. S. B. (Liturgie und Mönchtum, 3. Folge, Heft XIV). 8° (120 S.). Maria Laach 1954, Ars liturgica. — Es ist ein Zeichen der Zeit, daß aus dem monastischen Mittelpunkt, der sich um die treueste Bewahrung und um die Sinnerfüllung der überlieferten Liturgie so hervorragende Verdienste erworben hat, eine Schrift kommt, die in aller Offenheit von nötigen Reformen spricht — von den Schwierigkeiten, die der heutige Mensch vorfindet, der geschichtslose Mensch der Gegenwart mit seinem naturwissenschaftlichen Weltbild, ohne Verhältnis zur Hl. Schrift, wozu noch das Problem der sprachlichen Spannung kommt — aber auch von Wegen einer möglichen Weiterbildung bzw. zurückbildenden Erneuerung vorhandener Formen. Konkretere Entwürfe für eine solche Erneuerung werden für den engeren monastischen Raum entwickelt. Die Studie von R. Hombach geht dem Ursprung und wesensgemäßen Ritus der Presbytermesse nach, die als *missa cum diacono* in Cluny zugunsten der feierlicheren Form des Hochamtes frühzeitig verlassen wurde, in einzelnen Zweigen des alten Mönchtums aber lange und zum Teil bis heute fortlebt (Kartäuser) und für deren Erneuerung unter Berücksichtigung wertvollen jüngeren Entwicklungsgutes ein genauer Vorschlag skizziert wird (62–78). Odilo Heiming sucht die in der Benediktusregel vorausgesetzte Liturgie zu rekonstruieren und gibt zugleich eine erwünschte Einführung in den gegenwärtigen Stand der Kontroverse um die Regula Magistri (79–102). B. Kaul spricht von der heute zum Teil schon eingeleiteten Liturgiereform im Zisterzienserorden (103–118). J.

Ernest Benjamin Koenker, The Liturgical Renaissance in the Roman Catholic Church. 8° (XI u. 272 S.). Chicago 1954, The University of Chicago Press. Geb. $ 5.—. — Dieses Buch ist ein erfreuliches Symptom im Verhältnis der Konfessionen. Ein amerikanischer Protestant, der offenbar seit Jahren die katholische liturgische Bewegung mit wachem Auge verfolgt hat, zeichnet hier ihr Bild, und er zeichnet es mit unverhohlener Sympathie, ja stellenweise mit Begeisterung, so daß man manchmal den Eindruck erhält, er wolle seine Mitbrüder nicht nur informieren über einen bedeutsamen Erneuerungsprozeß in der katholischen Kirche, sondern ihnen auch ein Vorbild vor Augen führen in der Art, wie es Tacitus den Römern in seiner Germania getan hat. Dabei ist es ein mit wissenschaftlicher Genauigkeit gezeichnetes Bild, jeden Schritt belegend, vorwiegend allerdings aus der Darstellung amerikanischer und französischer Zeitschriften und Tagungsberichte. Das Interesse ist vor allem auf den theologischen Untergrund der Bewegung gerichtet, wie schon verschiedene Kapitelüberschriften zeigen: das neue Verständnis der Kirche als Leib Christi, aktives und verstehende Teilnahme der Gläubigen, das allgemeine Priestertum, Christozentrik der Frömmigkeit, Betonung des *opus operantis*, Volkssprache und Volksgesang, die Mysterienlehre, Verhältnis zur katholischen Aktion, zur Un-

sancta. Beginnen läßt K. die Bewegung mit der Liturgischen Woche in Maria Laach (1914); das deutsche und das französische Sprachgebiet erscheinen als ihr Hauptschauplatz, während in anderen Ländern eher das Bewußtsein des ruhigen Besitzes festgestellt wird (17). K. kennt die Anfangsschwierigkeiten der Bewegung und ihre Krisen um 1940. An ‚Mediator Dei' werden die positiven Momente nicht verschwiegen, aber stärker die negativen herausgehoben. Daß die Spannung gegenüber der Hierarchie überbetont wird, gehört zu den Schwächen des Buches, und hier fehlt es auch nicht an bedauerlichen Verzeichnungen. So wenn die theologische Methode Verwandtschaft zeigen soll mit den Irrtümern des Modernismus (29), ja die Bewegung überhaupt „gewisse Tendenzen des Modernismus" fortsetzen soll (31; vgl. 21 — wobei man mindestens unterscheiden müßte zwischen der Fragestellung des Modernismus und seinen Antworten), wenn der zu überwindende Gegensatz einer peripheren Frömmigkeit möglichst düster gezeichnet wird und dabei u. a. das häßliche Wort „Mariolatry" (85) fällt. Mehrfache Zitate aus Fr. Heiler nehmen sich in ihrer glaubensfremden Kälte erfreulicherweise wie Fremdkörper aus innerhalb des im ganzen sympathischen Buches. *J.*

Louis Bouyer, Liturgical Piety (Liturgical Studies 1). 8° (284 S.). Notre Dame (Indiana) 1955, University Press. — Die liturgische Frömmigkeit, von der dieses kühne Buch des bekannten französischen Oratorianers spricht, ist nicht gemeint als eine Frömmigkeit, die am Buchstaben liturgischer Texte klebt, auch nicht eigentlich als eine am Mysterium im Sinne von Odo Casel orientierte Frömmigkeit, trotz der oftmaligen Berufung auf diesen. Der Begriff des Mysteriums steht zwar im Mittelpunkt, aber mehr im Sinne des hl. Paulus: Es ist der Heilsplan Gottes, der in der Zeit geoffenbart und verwirklicht wurde, mit Christi Kreuz und Auferstehung als Höhepunkt, der als Wort Gottes die Kirche zusammenruft und in ihr das Echo der Danksagung weckt, der uns in den Sakramenten den Übergang ermöglicht aus der irdischen Welt in die Welt des Auferstandenen. Es wird also nicht eigentlich wie bei Casel die Urheilstatsache im Kult als gegenwärtig betrachtet, sondern dieser wird als Weiterführung der einen mit Kreuz und Auferstehung beginnenden Neugestaltung der Welt gesehen. Dieser grandiose Gedanke wird in beredten Worten und immer neuen Anwendungen durchgeführt an der Gestalt der Eucharistiefeier, am Lesegottesdienst, am Dankgebet und am Opfervollzug, am priesterlichen Amt und an den Initiationssakramenten, am Kirchenjahr und am Stundengebet (70—242). Kein Wunder, daß die einzelnen Bereiche der Liturgie in einem neuen Licht zu strahlen beginnen, daß die kirchliche Versammlung wichtig wird, daß die Psalmen einen kräftigen neutestamentlichen Klang erhalten, daß Ostern wieder das Fest wird und daß eine dankbar-österliche Grundstimmung als die rechte Verfassung des Christen erscheint. Vorausschickt der Autor einige Kapitel, in denen er in temperamentvoller Sprache den historischen Hintergrund einer in der genannten Weise orientierten, überlieferungstreuen und anpassungsbereiten liturgischen Erneuerung zeichnet, wie sie unserer Zeit aufgetragen ist: die Barockfrömmigkeit, die künstliche Neubelebung mittelalterlicher Liturgie in Solesmes und antiker Formen in der Beuroner Kunst, bis zu den Anfängen der Liturgischen Bewegung in Belgien, Deutschland und Frankreich (1—69). Wenn hier manches harte Wort fällt und öfter eine Einschränkung am Platze wäre, so muß der Leser die verständnisvolle Beurteilung hinzunehmen, die B. dem Andachtswesen der letzten Jahrhunderte an anderer Stelle (249ff) angedeihen läßt und die durchaus im Sinne von ‚Mediator Dei' verläuft. Auch in seiner Entwicklung des Hauptgedankens läßt der Verf., dem es vor allem um die große Linie zu tun ist, es öfter an der Genauigkeit des Ausdrucks fehlen, sowohl in den historischen Darlegungen (gänzlich verzeichnet ist die Geschichte des Fürbittengebetes im Kanon der Messe, 140) wie in den theologischen Formu-

lierungen. Der theologisch gebildete Leser wird es richtig verstehen, wenn die Konsekration immer wieder dem Dankgebete zugeschrieben wird (138f u. ö. es ist von der angemessenen liturgischen Gestalt, nicht vom Minimum für den giltigen Vollzug die Rede) oder wenn das „Wort Gottes" der Verkündigung und dasjenige der sakramentalen Handlung in einen (generischen) Begriff zusammengefaßt werden (126f u. ö.). Auch würde man es lieber sehen, wenn nicht gerade Brilioth als führender Autor für das Verständnis der Eucharistie erschiene (75ff). Doch sollte man sich durch solche und ähnliche Eigenwilligkeiten des Autors die Freude nicht schmälern lassen an dem bedeutsamen Buch, das im englischen Sprachgebiet eine ähnliche Aufgabe erfüllen könnte, wie sie Guardinis Buch „Vom Geist der Liturgie" anderswo erfüllt hat. *J.*

Franz Zagiba, Die ältesten musikalischen Denkmäler zu Ehren des heiligen Leopold, Herzog und Patron von Österreich. Ein Beitrag zur Choralpflege in Österreich am Ausgange des Mittelalters. 4° (44 S.; 1 Vierfarbendruck, 45 Tafeln, 66 Neumenbeispiele). Wien 1954, Amalthea-Verlag. — Von kirchlichen und staatlichen Stellen unterstützt konnte Z. zum 2. internationalen Kongreß für Kirchenmusik (Wien, Okt. 1954) diesen prächtig ausgestatteten, von Kardinal Innitzer mit einem Geleitwort versehenen Band der Öffentlichkeit vorlegen. Der Herausgeber erschließt hier einen Zugang zu einem wenig bekannten Gebiet österreichischer Kirchenmusik. Der einführende Text berichtet, daß Herzog Leopold zeit seines Lebens dem Kirchengesang großes Interesse und Verständnis entgegenbrachte. Erstaunlich ist es aber zu hören, daß und wie der Heilige später noch dem liturgischen Gesang verbunden war. Seine Heiligsprechung 1485 fiel in die Blütezeit der Melker Reform, die weit über die Grenzen Österreichs ihren Segen verbreitete. Das erste Offizium zu Ehren des Heiligen (Melk 1487 mit Noten 1488) ist „sozusagen ein Produkt des Geistes der Melker Reform" (13), die auch die Pflege des Choralgesanges in ihr Programm aufgenommen hatte und in Leopold nicht nur den idealen weltlichen Herrscher, sondern zugleich ein Vorbild für die geistlichen Vorsteher verehrte. Aus demselben Geist entstanden die beiden Offizien (Festivitas und Translatio) in Klosterneuburg, wo 1506 die feierliche Übertragung der Reliquien vollzogen wurde. In Wien beging die Universität den 15. November als Festtag; dort wurden die Messe (1511) und die Offizien (1519) erstmals gedruckt. Z. weist auf Besonderheiten der Notation (Notenformen, Schlüssel, b molle) hin, wie sie sich in diesen Denkmälern finden. Was er anschließend über die Kadenz „Euouae" ausführt, beruht auf Mißverständnissen. Dem Verfasser ist offenbar die Praxis der Psalmodie nicht geläufig. Die Differenz, die mit Euouae notiert wird, bildet nicht den „Übergang von Antiphon zum Psalm" (37), sondern umgekehrt, sie erleichtert den Übergang vom Psalm zur Wiederholung der Antiphon, wie das auch Wagner, den Z. zitiert, erläutert (vgl. Gregor. Melodien III, 129). Ebensowenig dient die Wiederholung des letzten Teiles des Responsoriums als „Überleitung zum nächsten Gesangsstück" (36 unten); ein Euouae kommt hier nicht vor, weil das *Sicut erat* im Responsorium nicht gesungen wird. Z. täuscht sich, wenn er schreibt: „Die Kadenzen sind in der Klosterneuburger Hs. nicht angeführt, da hier die Psalmtoninitien angegeben werden" (37); es werden nämlich, wie ein Choralpraktiker leicht sieht, zu den Psalmtextinitien die Noten für die Differenz darübergeschrieben. Interessant ist übrigens, daß beim 4. Ton durchweg die Kadenz agacge mit der typisch deutschen Intervallerweiterung gegenüber der römischen Fassung agahge aufscheint; ebenso steht bei der Intonation im 1. Ton mit Quintaufstieg daca statt daba bzw. daha; vgl. Tafel XVII: *Habenti*. Verwunderlich ist, daß nirgends eindeutig ausgesprochen wird, welche Handschriften auf den 44 Tafeln des 2. Teiles in Offsetdruck wiedergegeben werden. Aus dem Zusammenhang ergibt sich, daß mit „Melker Offizium" Cod. 937 fol. 164–18[illegible] gemeint sein muß, dessen Seiten dann aber 7 Notenzeilen aufweisen, nicht 8 wie S. 16 angegeben wird. *H. Pohl S. J.*

BÜCHEREINLAUF

Acken B. van, S. J., Die Oberin im Plane Gottes. Besinnliche Lesungen für Oberinnen. 8° (243 S.). Paderborn 1955, Schöningh. DM 8.40.

Adam K., Der Christus des Glaubens. Vorlesungen über die kirchliche Christologie. 8° (383 S.). Düsseldorf 1954, Patmos-Verl. DM 16.—.

Auer A., Die vollkommene Frömmigkeit des Christen. Nach dem Enchiridion militis christiani des Erasmus von Rotterdam. 8° (260 S.). Düsseldorf 1954, Patmos-Verl. DM 15.—.

Augustinus, Alleingespräche (Soliloquiorum libri duo). Deutsch von *C. J. Perl* (Deutsche Augustinusausgabe). 8° (111 S.). Paderborn 1955, Schöningh. DM 6.50.

Blazovich A., Soziologie des Mönchtums und der Benediktinerregel. 8° (167 S.). Wien 1954, Herder. S 35.—.

Beichner P. E., C. S. C., The medieval representative of music, Jubal or Tubalcain? (Texts and Studies 2). 8° (27 S.). Notre Dame (Indiana, USA.) 1954, University.

Blondel M., Das Denken I: Die Genesis des Denkens und die Stufen seiner spontan aufsteigenden Bewegung. 8° (XXXII u. 389 S.). Freiburg 1953, Alber. DM 24.80.

Blondel M., Philosophische Ansprüche des Christentums. 8° (306 S.). Wien 1954, Herold. S 94.—.

Bonnefoy J., O. F. M., La negación del „debitum peccati" en Maria. Sintesis historica (S.-A. aus: Verdad y Vida). 8° (71 S.). Rom 1954, Ateneo Antoniano (Via Merulana 124).

Bonnefoy J., O. F. M., Quelques théories modernes du „debitum peccati". (S.-A. aus: Ephemerides Mariologicae). 8° (63 S.). Rom 1954, Ateneo Antoniano.

Cayré F., La contemplation augustinienne. Principes de spiritualité et de théologie. Nouv. éd. revue et compl. 8° (287 S.). Paris 1954, Desclée de Brouwer. bFr. 105.—.

Chalkedon, Das Konzil von, hrsg. von *A. Grillmeier S. J. u. H. Bacht S. J.*, III: Chalkedon heute. 8° (VII u. 981 S.). Würzburg 1954, Echter-Verl.

Dibon P., La philosophie néerlandaise au siècle d'or I: L'enseignement philosophique dans les Universités à l'époque précartésienne (1575—1650) (Publications de l'Institut Français d'Amsterdam). 8° (X u. 274 S.). Amsterdam 1954, Elsevier Publishing Company (110—112, Spuistraat). hFl 14.—.

Dillersberger J., Matthäus. V: Die letzten Tage in Jerusalem; VI: Die messianische Vollendung. 8° (197, 168 S.). Salzburg 1954, Müller. Je S 36.—.

Dold A., O. S. B., Sursum Corda! Hochgebete aus alten lateinischen Liturgien (Reihe Wort und Antwort 9). 8° (259 S.). Salzburg 1954, Müller. S 48.—.

Donders A., Christusbotschaft. Predigtentwürfe durch das hl. Jahr der Kirche. Erweit. Neuaufl. I: Advent bis Christi Himmelfahrt. 8° (260 S.). Kevelaer 1954, Butzon u. Bercker. DM 10.80.

Eliade M., Die Religionen und das Heilige. Elemente der Religionsgeschichte (Reihe Wort und Antwort). 8° (600 S.). Salzburg 1954, Müller S 94.—.

Estudios Franciscanos 55 (1954) Heft I/II: Centenario de la Inmaculada. Gr.-8° (388 S.). Barcelona-Sarriá 1954, Rubi. Pes 50.—.

Evanston spricht! Botschaft und Berichte der 2. Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen. 8° (103 S.). Zürich 1954, Gotthelf-Verl.

Fargues M., Neuzeitlicher Religionsunterricht. Übers. u. bearb. von *J. Hüssler*. 8° (106 S.). Luzern 1954, Räber. sFr. 6.—.

Fischer E. H., Bußgewalt, Pfarrzwang und Beichtvaterwahl nach dem Dekret Gratians (S.-A. aus Theol. Quartalschrift 134/1954). 8° (S. 39—82). Ellwangen 1954, Schwabenverl.

Fischer E. H., Die politische Klausel des Reichskonkordates und ihre rechtliche Tragweite (S.-A. aus Theol. Quartalschrift 134/1954). 8° (S. 353—376). Ellwangen 1954 Schwabenverl.

Fries A., C.ss.R., Die unter dem Namen des Albertus Magnus überlieferten mariologischen Schriften. Literarkritische Untersuchung (Beiträge zur Geschichte der Philos. u. Theol. des M.-A. 37, 4). 8° (138 S.). Münster 1954, Aschendorff. DM 9.80.

Fries H., Die Kirche als Anwalt des Menschen. 8° (172 S.). Stuttgart 1954, Schwabenverl. DM 6.—.

Fucks W., Die Naturwissenschaft, die Technik und der Mensch (Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen 8). 8° (54 S.). Köln-Opladen 1954, Westdeutscher Verl. DM 6.50.

Fuldaer Geschichtsblätter, Zeitschrift des Fuldaer Geschichtsvereines 30 (1954) Nr. 1—6. 8° (zus. 96 S.). Fulda 1954, Parzeller.

Geppert Th., Teleologie der menschlichen Gemeinschaft (Schriften des Instituts für christliche Sozialwissenschaften an der Universität Münster 1). 8° (151 S.). Münster 1955, Aschendorff. DM 9.50.

Giertz B., Die Kirche Christi. 8° (159 S.). Göttingen 1954, Vandenhoeck & Ruprecht. DM 7.80.

Gorges P. — **Leineweber M.**, Das Hohelied der Mädchen. Lesungen zum täglichen Gedächtnis. 8° (158 S.). Kevelaer 1954, Butzon u. Bercker. DM 6.80.

Graef H., Leben unter dem Kreuz. Eine Studie über Edith Stein. 8° (312 S.). Frankfurt a. M. 1954, Knecht. DM 12.80.

Gutzwiller R. Meditationen über Lukas. Bd. 1. 2. K.-8° (208, 253 S.). Einsiedeln 1954, Benziger.

Hammelrath W., Volksbildung-Arbeiterbildung. 8° (175 S.). Nürnberg 1954, Glock u. Lutz. DM 8.80.

Häring B., Das Gesetz Christi. Moraltheologie, dargestellt für Priester und Laien. 8° (1446 S.). Freiburg/Br. 1954, Wewel. DM 48.—.

Häring B., Soziologie der Familie (Reihe Wort und Antwort 10). 8° (237 S.). Salzburg 1954, Müller S 39.—.

Heinrichs M., O. F. M., Theses dogmaticae I.: De Deo Uno et Trino, De Deo creante et elevante. ed. 2. 8° (VII u. 433 S.). Hong Kong 1954, Studium Biblicum O. F. M. Auslieferung: Werl i. Westf., Franziskanerkloster. DM 15.—.

Herder, Der Große. 5., neubearb. Aufl. Bd. V.: Italiker bis Lukrez. Lex.-8° (1518 Sp.). Freiburg 1954, Herder. Subskr. DM 39.—.

Hollenbach J. M., S. J., Sein und Gewissen. Über den Ursprung der Gewissenregung. Eine Begegnung zwischen M. Heidegger und thomistischer Philosophie. 8° (373 S.). Baden-Baden 1954, Grimm.

Huonder Q., Gott und Seele im Lichte der griechischen Philosophie. 8° (243 S.). München 1954, Hueber. DM 9.80.

Isaac J., La dispersion d'Israel. Fait historique et mythe théologique. 8° (34 S.). Alger 1954, Commission culturelle juive d'Algerie (1, Rue Mahon).

Jaffé G., Drei Dialoge über Raum, Zeit und Kausalität. 8° (211 S.). Berlin 1954, Springer. DM 9.60.

Jansen P., De Blaise Pascal a Henry Hammond. Les provinciales en Angleterre (Bibliothèque de la Société d'histoire ecclésiastique de la France). 8° (138 S.). Paris 1954, Vrin.

Jungmann J. A., S. J., Das eucharistische Hochgebet. Grundgedanken des Canon Missae (Rothenfelser Reihe 1). 8° (83 S.). Würzburg 1954, Werkbund-Verl. DM 3.30.

Kahlefeld H., Die Epiphanie des Erlösers im Johannes-Evangelium (Rothenfelser Reihe 2). 8° (83 S.). Würzburg 1954, Werkbund-Verl.

Korosak B., O. F. M., Mariologia s. Alberti Magni eiusque coaequalium (Bibliotheca mariana medii aevi 8). 8° (XXVII u. 651 S.). Rom 1954, Academia Mariana Internationalis.

Le Frois B. J., S. V. D., The Woman clothed with the Sun (Apoc. 12) individual or collective? An exegetical study. 8° (XVIII u. 280 S.). Rom 1954, Orbis Catholicus. L 2800.—.

Levie J., S. J., L'évangile araméen de s. Matthieu est-il la source de l'évangile de s. Marc? (Cahiers de la Nouvelle Revue théologique 11). 8° (S. 689—715 u. 812—843). Paris 1954, Casterman.

Liberté et vérité. Contribution de professeurs de l'université catholique de Louvain au bicentenaire de Columbia University. 8° (188 S.). Louvain 1954, Publications universitaires. bFr 96.—.

Liturgisches Jahrbuch, Hrsg. vom Liturg. Institut. Schriftl. *B. Fischer* u. *J. Wagner*. 4 (1954) 1. Halbband. Gr.-8° (106 S.). Münster 1954, Aschendorff.

Mc Donnell E. W., The Beguines and Beghards in medieval culture. With special emphasis on the Belgian scene. 8° (XVII u. 643 S.). New Jersey 1954, Rutgers University Press. $ 10.—.

APOSTOLISCHE NACHFOLGE UND PRIMAT

Ihre biblischen Grundlagen im Licht der neueren Theologie

Von Otto Karrer, Luzern

Das katholische Dogma, daß der Primat des Apostels Petrus im Sinne Jesu Christi als bleibende Institution in der Kirche weitergeht[1], bildet in der theologischen Auseinandersetzung bzw. im ökumenischen Gespräch mit den Christen anderer Bekenntnisse die eigentliche Scheidewand, vor der sich alle gegenüber der römisch-katholischen Kirche distanzieren — wie immer es im übrigen mit der im stillen fortschreitenden oder auch wieder verzögerten Bewegung zur Einheit hin stehe. Deshalb werden wir die theologische Begründung des Primats im steten Hinblick auf die Einwände der andern zu führen haben, zumal die protestantischen Ideen bei der heutigen Mischung der Konfessionen mancherorts auch in katholische Volksschichten einsickern. Wohl gibt es nicht wenige unter den getrennten Christen, neben Ostchristen und Anglikanern auch Lutheraner, welche die petrinische Mitte der Kirche aus biblischen Gründen mit verschiedenen Graden der Wahrscheinlichkeit für diskutabel betrachten, aber das empirische Papsttum in seiner Entwicklung wenigstens „vom 11. Jahrhundert an" mit weltlichen Machtansprüchen im Mittelalter[2], über das Trienter und Vatikanische Konzil und mit den marianischen Dogmatisationen, ist die eigentliche Crux aller Einheitsbestrebungen, die man nicht anders denn als testamentarischen Willen Jesu Christi selbst erkennen kann (Jo 17, 20ff).

Die Primatsfrage steht in innerem Zusammenhang mit der apostolischen Nachfolge des Episkopats, so daß diese naturgemäß die theologische Vorfrage bildet, von der die Lösung der Primatsfrage als Spezialfall abhängt.

I. DIE APOSTOLISCHE SUKZESSION

Bekanntlich gehen hinsichtlich der apostolischen Nachfolge die Ostkirche und die anglikanische Hochkirche mit der römisch-katholischen Kirche zusammen, wenn auch im Anglikanismus die protestantischen Einflüsse dazu führten, daß Inhalt und theologische Bewertung der bischöflichen Vollmachten nicht völlig einheitlich sind. In paradoxer Umkehr der Positionen bezeichnet sogar der lutherische Landesbischof Lilje die anglikanische Nachfolge als „häretisch", weil sie zum Unterschied von der römisch-katholischen lediglich die Amtsnachfolge urgiere und auf Nachfolge in der Lehre verzichte[3]. Schon J. H. Newman, der spätere Kardinal der Kirche, hatte zu seiner Zeit die Befürchtung ausge-

[1] Vatik. Konz. IV. 1—4 (Denzinger 1822ff).

[2] So schreibt K. D. Schmidt in einem Artikel „Bonifatius in evangelischer Sicht" (Informationsblatt Hamburg, 1954, Maiheft): Bonifatius verband sich „mit einem Papsttum, das erst im 11. Jahrh. jene Wendung nahm, die dazu führte, daß Luther und die Evangelischen die Papstlehre als unbiblisch ablehnen müssen und hier Bonifatius nicht folgen können".

[3] Herderkorrespondenz 1954, 411.

sprochen, daß die englische Staatskirche dem religiösen Liberalismus die Türen offen lasse und, „bisher ein tauglicher Wellenbrecher gegen tieferschneidende Lehrirrtümer, von der Nation auf ihr eigenes Niveau herabgezogen werde."[4] „Es wäre ein Wunder, wenn der katholische Flügel der Geistlichkeit in der Staatskirche es fertig brächte, den evangelischen und liberalen Teil zu verschlingen"[5]. In anglikanischer Richtung liegt auch das bedeutende Werk von Lesslie Newbegin, „The Household of God" (1953). Seiner Herkunft nach schottischer Calviner, begründet der Verfasser, ökumenischer Bischof in Südindien, nachdrücklich die Bedeutung der apostolischen Nachfolge in Auseinandersetzung mit Edm. Schlink (u. a.), nach welchem die Einheit der Kirche erst nach der Endzeit zu erwarten wäre: „Dann gäbe es keine kontinuierliche Gefolgschaft der Generationen im Zusammenhang mit Christus". Das Verhältnis des einzelnen zu Christus darf nicht individualistisch verstanden werden; „es beruht auf der Gliedschaft im Leibe Christi, der eine sichtbare, soziale, organisierte Einheit ist", und „von Kirche kann nicht die Rede sein, es sei denn eine sichtbare, umgrenzte, organisierte Körperschaft mit kontinuierlicher Struktur vorhanden"[6].

Vielschichtig sind die Meinungen innerhalb des modernen Protestantismus. Man findet alle denkbaren Auffassungen von einer rein charismatischen Kirchenidee etwa im amerikanischen Sektentum oder bei Theologen im Gefolge des Kirchenrechtlers R. Sohm[7], bis zu der ritualistisch inspirierten episkopalen Haltung im Kreise der „Berneuchner Theologen" und bei Friedrich Heiler und verwandten Gruppen. Während K. L. Schmidt in seinem berühmt gewordenen Artikel „Ekklesia" in Kittels Theol. Wörterbuch[8] für die Idee der apostolischen Nachfolge in der Schrift keine Grundlage findet und sie für bloß menschlichen Rechts erklärt, haben sich besonders seit der Untersuchung von W. Mundle über „Das Apostelbild in der Apostelgeschichte" eine Reihe von protestantischen Theologen wie H. Asmussen, W. Stählin, K. H. Rengstorf, E. Stauffer, A. Oepke, J. L. Leuba, P. Brunner und mit gewissen Einschränkungen auch O. Cullmann von den biblischen „Ansätzen" oder „Grundlagen" der Sukzession in der Bibel überzeugt[9]

[4] Apologia, Ausg. 1902, App. 342.

[5] W. Ward, The life of J. H. Newman II (3. 3; 1866). — Über die heutige anglikanische Position orientieren am besten die Selbstdarstellungen von A. M. Farrer und G. Dix im Sammelwerk von K. E. Kirk, The Apostolic Ministry (1946); ferner A. M. Ramsey, Apostolic Succession, bei W. Zoellner-Stählin, Die Kirche Jesu Christi (1937), 179ff; dazu Fr. C. Grant, An Introduction to NT thought (1950).

[6] The Household 77f. 72.

[7] R. Sohm, Kirchenrecht I.—II. (1892–1918); K. Heussi, Kirchengesch. 10. Aufl. (1949); E. Brunner, Mißverständnis der Kirche (1951).

[8] Th. Wb. III, 502ff; vgl. die Kritik bei Fr. M. Braun, Neues Licht auf die Kirche (1946) 157ff.

[9] W. Mundle, in Zs. f. nt. Wissensch. 1928, 36ff (mit Würdigung von E. Peterson, Theol. Traktate, 1951, 296. 411); W. Zoellner-W. Stählin, Die Kirche Jesu Christi, 1937; A. Asmussen, Die Kirche u. das Amt (1939); K. H. Rengstorf, bei Zoellner-Stählin, 192ff; E. Stauffer, Theologie des

oder erklären die Bischofsordnung geradezu als „lebensnotwendig" für die Kirche bzw. betrachten die Wiedereinführung des bisherigen (durch landeskirchliche Synoden gesetzten) Episkopats in die apostolische Nachfolge als „wünschenswert", damit „die Kontinuität der Kirche aller Zeiten sichtbar würde"[10].

Zur Zeit der Reformation hatte die Confessio Augustana (a. 38) in dem Bestreben, die Brücken zur alten Kirche möglichst offen zu halten, ein Hirtenamt, und dies sogar nach göttlichem Recht, für die Kirche als notwendig erklärt. Man könne die Bischöfe beibehalten, wenn es nur „rechte Bischöfe" im Geiste des Evangeliums seien; bei deren Versagen sei man jedoch kraft eines „Notrechtes" gezwungen, sich selbst Hirten zu geben. Mit Recht aber sagen heutige lutherische Theologen des rechten Flügels: „Was als ein Notrecht sinnvoll und in außergewöhnlichen Fällen vielleicht auch praktisch durchführbar ist, muß, als theologischer Grundsatz ausgesprochen, nicht nur das Amt, sondern auch die Gemeinde zerstören"[11]. Was Calvin betrifft, so erkennt er in seinem Hauptwerk (Inst. IV, 3—4) das kirchliche Amt als apostolische Gründung an und sieht darin „die Kontinuität der Kirche" gewährleistet[12], weil aber die apostolische Nachfolge im Spätmittelalter zu einem Mechanismus der Vollmachtsübertragung herabgesunken und dem biblischen Geist entfremdet sei, habe das Presbyterium Presbyter zu weihen, und die Pastoren hätten als „Prädikanten" die Verantwortung für die evangelische Verkündigung. Man spürt die verhängnisvolle Beschränkung der Amtsfunktionen auf den „Dienst am Wort" und die Tendenz, die Gemeinde als autonom im Heiligen Geist zu erklären, so daß die Entwicklung in Richtung eines säkularisierten Amtsbegriffes in der Aufklärungszeit nicht allzu verwunderlich kam. Immerhin ist auch hier die Besinnung auf das amtliche Priestertum im Wachsen begriffen — es genüge, die Zeitschrift „Verbum Caro" und das hugenottische Kloster von Taisez le Cluny zu nennen.

Die katholische Lehre von der Kirche und ihren Ämtern geht sinnvoll von der Menschwerdung des unsichtbaren Gottes in Jesus Christus aus, die eine geschichtliche Wirklichkeit für alle Zeiten eröffnet. Mit Christus ist das verheißene Reich des „Menschensohnes" (Dan 7), „das Volk der Heiligen des Höchsten" da, die Kirche als geschichtlich kontinuierliche Körperschaft, als „Leib Christi", der von seinem Haupte die Gnade und Sendung hat, das Erlösungswerk den Generationen zu vermitteln. Die verantwortlichen Träger dieser Vermittlung durch die Zeiten sind

NT ([4]1948); A. Oepke, Das neue Gottesvolk (1950); J. L. Leuba, L'Institution et l'Evénement (1950); P. Brunner, in Evang.-luth. KZ. 1954, 154ff.

[10] H. Echternach, in Informationsblatt Hamburg 1954, 11.

[11] W. Stählin, Vom göttlichen Geheimnis (1936) 101. Die lutherischen Bekenntnisschriften sind herausgegeben von J. T. Müller (10. Aufl. 1907) und erklärt von E. Schlink, Theologie d. luth. Bekenntnisschriften (1940).

[12] J. Courvoisier, in Verbum Caro 1953, n. 25, 11ff; J. Pannier, Calvin et l'Episcopat, in Rev. d'Hist. et de Philos. relig. VI, 305ff; vgl. W. Niesel, Bekenntnisschriften u. Kirchenordnungen d. ref. Kirche, 2. Aufl. 1945.

die apostolischen Hirten der Kirche, deren Leitungsvollmacht von der Liebe nicht abzulösen und in brüderlicher Verbundenheit mit den Gläubigen des Volkes, aber auch mit Autorität in Christi Namen, die Offenbarung gegenüber Vermenschlichungen und Spaltungen zu schützen hat, um die Heilskräfte Christi in Wort und Sakrament den jeweiligen Geschlechtern zu vermitteln, sie für die wechselnden Zeitaufgaben zu „aktualisieren" (Daniélou)[13].

Der Hauptanstoß der Protestanten ist zum Teil schon die amtliche Vollmacht in sich selbst, sofern sie der charismatischen Brüderlichkeit entgegenstehe — vor allem aber die geschichtliche Verwirklichung der kirchlichen Autorität, zufolge der Tendenz durch Jahrhunderte, wie man zu sagen pflegt[14], eine eigenherrliche geistliche „Macht" auf Erden wie um ihrer selbst willen aufzurichten, so daß der Dienst für Christus und die Seelen, bzw. die normative Bedeutung der Offenbarung in den Hintergrund gedrängt scheine. — Vielleicht werden gerade solche Einwände dazu beitragen, den Begriff des heiligen Amtes und der apostolischen Sukzession zu vertiefen.

Besonders nachdrücklich wurden die protestantischen Einwände gegen die „institutionelle Kirche" vorgetragen von dem reformierten Züricher Theologen E. Brunner in seinem Buch „Mißverständnis der Kirche" (1951), und gemäßigter, dafür um so ernster in der biblisch-urkirchlichen Begründung von dem Lutheraner H. von Campenhausen in seinem Buch „Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten" (1953) und mit Bezug auf die apostolische Nachfolge wie das petrinische Amt von dem ökumenisch eingestellten O. Cullmann in einer Reihe von vielbeachteten Untersuchungen[14a]. Von Cullmann wird später die Rede sein, so daß hier zunächst Campenhausen als Sprecher für viele Berücksichtigung finden soll[14b].

1. Campenhausen erkennt (wie übrigens auch Cullmann) durchaus an, daß es Übertragung von Vollmachten kraft apostolischer Einsetzung schon in der Urkirche gegeben hat — nämlich im judenchristlichen Flügel, also von den Uraposteln her. Es sei die Eigentümlichkeit des „judenchristlichen Gemeindetyps" gewesen, die geistliche Funktion der Presbyter auf die apostolische Handauflegung zurückzuführen[15], aber daneben habe sich im hellenistischen Bereiche unter Führung des Apostels Paulus, also gleichfalls unter apostolischer Autorität, ein charismatischer Kirchentypus durchgesetzt, mit dem Leitgedanken der ver-

[13] Pius XII., Mystici Corporis; Newman-Karrer, Die Kirche (1945) I. 145ff; II (27ff); J. Daniélou, Le mystère de l'Histoire (1953) 194.

[14] E. Brunner, Mißverständnis der Kirche (1951); E. Sommerlath, Herderkorrespondenz 1954, 318.

[14a] I. Christus und die Zeit. Die urchristliche Zeit- und Geschichtsauffassung. (²1948); II. Petrus. Das historische und das theologische Petrusproblem, (1952); III. Die Tradition als exegetisches, historisches und theol. Problem (1954).

[14b] Auf den charismatischen Radikalismus der Thesen Brunners glaube ich hier nach dem früher Gesagten nicht mehr zurückkommen zu müssen (s. mein „Um die Einheit der Christen", 1953).

[15] Kirchliches Amt 84. 183f.

schieden
tragbar,
sind"[16].
durch M
geben: „
gefunden
sönlichke
tatsächli
offenbar
der fast
Form de
göttliche
dieses „p
allein") g
Presbyte
nischen
erklären:
vom Abs
„bewußte
stellung
mit den
gleichges
Allein
keit des
wöhnlich
scheint u
der chari
am Wide
müßte. E
hin, daß
Ältesten
umgeben
Aber a
paulinisch
Annahme
fassungen
nisch-cha
daraufhin
meinscha
Campenh
Recht: „
trennten

[16] L. c. 7
[17] L. c.
[18] L. c. 7
[19] Siehe
theologie,
das NT (1
[20] Street
Apg: Theol
[21] Siehe

schiedenen Geistesgaben und Dienste, die „als solche nicht übertragbar, sondern stets und unmittelbar vom Geist geschenkt sind"[16]. Deshalb könne es eine Übertragung von Vollmachten durch Menschen nach dem genuinen Paulinismus überhaupt nicht geben: „Der Geistberufene hat sich selbst für seinen Dienst bereit gefunden, und die Frage, wie solche Vorsteher und leitende Persönlichkeiten in ihr Amt gelangt seien, läßt sich im Blick auf die tatsächlichen Verhältnisse und den Sinn derartiger Vollmachten offenbar nicht stellen und ist völlig müßig"[17]. Das ist eine Variante der fast allgemeinen protestantischen Auffassung, wonach die Form des Amtes lediglich eine Frage der Zweckmäßigkeit, nicht göttlichen Rechtes sei. Fatalerweise sieht man sich zur Begründung dieses „paulinischen" Amtsbegriffes („Vollmacht durch den Geist allein") genötigt, die Berichte der Apg von der Amtseinsetzung der Presbyter durch apostolische Handauflegung — in den paulinischen Missionsgemeinden! — als historisch unzuverlässig zu erklären: Lukas habe „vermutlich" Apg 20, 17ff, beim Bericht vom Abschied des Apostels von den Vorstehern in Ephesus, in „bewußter" Harmonisierungstendenz und „unhistorischer" Darstellung die judenchristlichen (amtlich eingesetzten) „Presbyter" mit den paulinisch-hellenistischen (charismatischen) „Episkopen" gleichgesetzt, um beide Traditionen zu verschmelzen[18].

Allein es liegt kein hinreichender Grund vor, die Geschichtlichkeit des Lukas zu bezweifeln[19]. Die für Bibeltheologen gewiß ungewöhnliche Annahme einer lukanischen Verwischung der Tatsachen scheint um der These willen „gemacht", weil sonst die Theorie der charismatischen Kirche des Apostels Paulus von vornherein am Widerspruch seines Begleiters und Freundes Lukas scheitern müßte. B. H. Streeter und A. Oepke weisen insbesondere darauf hin, daß gerade die Erzählung des Abschieds des Apostels von den Ältesten (= Episkopen) von Ephesus von lukanischen „Wir-Stücken" umgeben und damit als Augenzeugenbericht gekennzeichnet ist[20].

Aber auch abgesehen von Lukas ist die reine Charismatik der paulinischen Gemeinden eine Fiktion. Denn 1. schließt sie die Annahme zweier entgegengesetzten apostolischen Kirchenverfassungen ein, der urapostolisch-judenchristlichen und der paulinisch-charismatischen. Wie aber hätten die apostolischen „Säulen" daraufhin dem Paulus den Handschlag „zum Zeichen der Gemeinschaft" geben können (Gal 2, 9)? Auch kritische Kollegen Campenhausens, wie N. A. Dahl und A. Oepke, erklären mit Recht: „Es kann nicht von zwei Urgemeinden und von zwei getrennten Kirchenbegriffen die Rede sein"[21]. — 2. Die reine Charis-

[16] L. c. 75.
[17] L. c.
[18] L. c. 76. 83. 88. 327.
[19] Siehe H. W. Bartsch, Der Historiker Lukas, in Monatsschr. f. Pastoraltheologie, Göttingen 1952, n. 7, 281ff; vgl. A. Wikenhauser, Einleitung in das NT (1954) 234ff; B. H. Streeter, The primitive Church (1930) 68ff.
[20] Streeter l. c.; A. Oepke in Besprechung von M. Dibelius, Die Reden der Apg: Theol. Literaturzeitung 1951, 257ff.
[21] Siehe Oepke, Das neue Gottesvolk (1950) 187.

matik widerspricht dem biblisch bezeugten Sachverhalt: Anrufung des Geistes zur Vollmachtübertragung durch Menschen[22]. Diese Handauflegung durch die Erstboten Christi, wie sonst das sakramentale Zeichen, ist weit entfernt, die Rolle des Geistes auszuschalten oder überflüssig zu machen; vielmehr ist gerade der Geist die eigentliche Ursache der Sendung der Apostel (der Mensch) nur das in des Geistes Namen handelnde Instrument, und die Glaubenshingabe des Empfängers ist als *opus operantis* zur Gültigkeit des Weiheaktes hinzugehörig. — 3. Die biblischen „Belegstellen" von Campenhausen (und E. Brunners) besagen nichts zur Sache: 2 Kor 1, 24 („Wir wollen nicht Herren eures Glaubens sein"), Gal 5, 13 („Brüder, ihr seid zur Freiheit berufen"), 1 Kor 7, 23 („Brüder, werdet nicht der Menschen Knechte!") sagen im Zusammenhang gewiß nicht das Gegenteil dessen, was Paulus an andern Stellen sagt, in sehr eindrücklichen Mahnungen zum Gehorsam[23], noch handeln sie von der Herkunft der amtlichen Vollmacht, sondern sie sprechen von der Art der Amtsführung (gerade wie Mt 20, 25 und 1 Petr 5, 7), bzw. sie betonen ganz allgemein das gemeinsame Heil aus Christi Heilstat und die daraus fließende „Freiheit der Person" in Christus. Eben deshalb irrt auch E. Brunner, wenn er aus seiner Berufungsstelle 1 Kor 2, 15 („Der geistige Mensch beurteilt alles, ohne daß jemand ihn beurteilen könnte") die „durch den Besitz des Geistes begründete Autonomie der Gemeinde" begründet findet[24]. Was der Apostel hier sagen will, ist klar: Er spricht vom vollkommenen Christen: der vom Geist Geführte steht in persönlicher Unmittelbarkeit zu Gott, der allein sein Inneres weiß und beurteilt[25]. Das ist das Geschenk des Geistes Christi und entspricht so sehr der katholischen Auffassung von der christlichen Vollkommenheit, daß Pius XI. — sicher nicht auf Kosten des Amtsprinzips — die Hinführung zur persönlichen Gewissensentscheidung und Selbstverantwortung in den mannigfachen Situationen des Lebens geradezu als Ziel der christlichen Erziehung bezeichnet[26].

2. Man versteht aber wohl, daß die apostolische Sukzession unter der Voraussetzung Bedenken erregt, daß die Vollmachtsübertragung „auf Grund eines fast automatisch wirkenden Mechanismus" geschehe (Cullmann)[27] oder nach Campenhausen: daß eine „mechanische Vollmachtsübertragung kraft der Einsetzung" (durch Handauflegung) einer „Aufsaugung der geistlichen Vollmachten durch das Amt" gleichkomme und durch Betonung der zeitlichen Reihe von Person zu Person gerade das Zeitliche, Mensch-

[22] Apg 6, 6; 13, 1ff; 20, 28; 2 Tim 1, 6f. 14.
[23] 1 Thess 5, 12; Hebr 13, 17.
[24] E. Brunner, Mißverständnis 31f.
[25] S. auch die Erklärung der Stelle durch H. D. Wendland im Göttinger Bibelwerk II, 306f.
[26] Brief an Kardinal Segura, Über die Leitgedanken der kath. Aktion; vgl. die Enzyklika über die christl. Erziehung (1929); Thomas, De Verit. q. 17; Dict. Théol. cath. III, 116ff; F. X. Arnold, Grundsätzliches und Geschichtliches zur Theologie der Seelsorge (1949) 15, 44f.
[27] Cullmann, Petrus 255.

liche zum Entscheidenden mache[28]. Diese Idee einer „formalen Diadoche" sei durchaus nicht apostolisch und habe erst von Hegesipp im 2. Jahrhundert ihre eigenartige „technische Bedeutung" für die Apologetik erhalten, indem Hegesipp die Bischofslisten von den Aposteln her zur „Übertrumpfung" der gnostischen Zeugenreihe eingeführt habe[29].

Man täte dem Verfasser unrecht, wollte man ihm wegen seiner Bedenken gegen den „Formalismus der Nachfolgereihe" als grundsätzlichen Gegner des kirchlichen Amtes ansehen. Seine Theorie der „paulinischen" Charismatik will im Grunde nur einer (nach seiner Auffassung stets drohenden) klerikalen Übersteigerung der Autoritätsidee — mit „prinzipieller (!) Verdrängung und Nichtberücksichtigung der freien Geistesgaben" — entgegenwirken[30]; und so stellt er ihr die „Idealkirche" der charismatischen Liebe gegenüber, nicht ohne zu verstehen zu geben, daß es sich um einen gewissermaßen „utopischen" Versuch des Apostels gehandelt habe, der schon bald bei der notwendigen Straffung der Kirchenführung gegenüber der Gnosis sich überlebt habe[31]. „Die wesentliche Schwierigkeit, um die es immer geht, liegt in der rechten Verhältnisbestimmung von rechtlich geordnetem Amt und geistlicher Vollmacht". Geist und Amt „gehen zurück auf Christus und dienen seinem Willen — gegenüber diesen Urwirklichkeiten des kirchlichen Lebens sind das bestimmte Amt und die besondere Geistesgabe grundsätzlich untergeordnete Begriffe."[32] Von da aus versteht man wohl, daß die Kritik im Grunde gegen eine „mechanische Vollmachtsübertragung" von Hand zu Hand gerichtet ist.

Aber eben dies beruht auf geschichtlich unhaltbarer Voraussetzung und auf einem Mißverständnis in theologischer Hinsicht. Geschichtlich ist durch E. Kohlmeyer[33] und E. Stauffer[34] erwiesen, daß es sich bei den Sukzessionslisten der Amtsträger um Übernahme altjüdischer Traditionen handelt, nicht um eine Erfindung der antignostischen Apologetik des 2. Jahrhunderts. Schon die Juden führten Nachfolgelisten der Hohenpriester und „argumentierten mit Beweisen aus dem Gesetz und den Sukzessionen der Hohenpriester"[35]. Vor allem aber liegt ein theologisches Mißverständnis vor, wie ich in meinem Buch über die Petrusfrage ausführte[36]: Die apostolische Nachfolge ist älter als Hegesipp und ihrem Wesen nach nicht an den Aufweis von lückenlosen Bischofslisten gebunden. Oder welcher Bischof fände es nötig, seine geistliche Vorfahrenreihe von den Aposteln her nach-

[28] Campenhausen, Kirchliches Amt 86. 325.
[29] L. c. 172ff.
[30] L. c. 328.
[31] L. c. 69. 328.
[32] L. c. 324f.
[33] In Zs. f. Rechtsgeschichte 1952, kan. Abt. 1ff.
[34] In Zs. f. Religions- u. Geistesgeschichte 1952, 207ff.
[35] Josephus, Ant. 13, 3, 4.
[36] Um die Einheit der Christen 204.

zuweisen? Die geistliche Vollmacht beruht jeweils auf der Weihe im Heiligen Geist durch legitime Vollmachtsträger, bei entsprechender Glaubensdisposition im Empfänger. Die Rolle des jeweils Weihenden ist dieselbe wie die des jeweils Taufenden — (Taufe-Firmung ist Weihe des allgemeinen Priestertums; Ordination ist Weihe des amtlichen Priestertums für die sakramentalen Funktionen). Weder Taufe noch Ordination schaffen einen menschlichen Kausalzusammenhang nach Art einer „Erbfolge" vom Weihenden zum Geweihten: der eigentlich Weihende ist ja der Heilige Geist, und der *minister sacramenti* ist jeweils nur das menschliche Werkzeug.

In der neueren Diskussion um die apostolische Nachfolge sind die theologischen Klarstellungen, worin die Nachfolge bestehe, von entscheidender Wichtigkeit, und deshalb hat auch J. P. Michael in Anlehnung an meine Ausführung die Bedeutung des Sukzessionsbegriffs für die ökumenische Aussprache besonders betont[36a]: Der Weihende repräsentiert die Vaterschaft Gottes[37] und im Namen Christi aktualisiert er die ihm selbst erteilte Vollmacht, in Gemeinschaft mit dem petrinischen Hirtenamte wieder andern die priesterliche Vollmacht im Namen Christi zu übertragen und neue Gemeinden zu gründen[38]. Die Vollmachtsübertragung beruht nicht so sehr auf der geschichtlichen Kontinuität der sich zeitlich folgenden Weiheakte als auf der wirksamen Gegenwart Christi, des erhöhten Herrn, durch seinen verheißenen Geist. Das geschichtliche Nacheinander ist nicht eine geschichtliche Ursachenreihe: denn Menschen sind nur Handlanger, Transparente der unsichtbaren Realursache, der Gegenwart Christi aus der andern, göttlichen Dimension. Die ursächliche Kraft kommt nicht aus der Vergangenheit, der horizontalen Ebene, sondern aus der vertikalen Dimension, dem über Raum und Zeit hinweg gegenwärtigen Geist, aus dem Innern der Kirche selbst, die sein „Tempel" ist (1 Kor 3, 16). Somit ist die zeitliche Reihe der Nachfolge nur die menschliche Seite des Mysteriums. Es geht nicht zu wie bei einem Staffettenlauf, bei dem eine Fackel von Hand zu Hand getragen wird, sondern der Ursachenzusammenhang ist aus der Gegenwart des erhöhten Herrn, die der Kirche für immer verheißen ist. Die Kirche als Gemeinschaft der Heiligen, „die Braut" im Hl. Geist und Trägerin des Heils, ist die lebendig gebärende „Mutter", während die Amtsträger als solche nur jeweils „Hebammen", Handlanger oder „Kanäle" (golden, silbern oder irden) sind, nach den Leitgedanken der Kirchenväter, besonders Augustins[39].

Tiefsinnig hat dies Newman noch in seiner anglikanischen Zeit aus der katholischen Tradition zum Ausdruck gebracht: „Wir nennen die Gegenwart Christi ‚geistig', um auszudrücken, daß er

[36a] Der hl. Bonifatius und die Frage der apostolischen Sukzession, 1954, 38ff.
[37] J. Scheeben, Dogmatik I, n. 82 und 110—115.
[38] Thomas, S. th. III. Suppl. q. 40, 4, ad 3.
[39] Siehe Fr. Hoffmann, Der Kirchenbegriff des hl. Augustinus, 1933, 257ff.; B. Poschmann, Buße und Letzte Ölung, 1951, 53; J. Mausbach, Ethik des hl. Augustinus II, 328, 352.

nicht gesehen und gehört wird, nicht räumlich oder fleischlich, dennoch in wirklicher Gegenwart da ist. Wie dies geschieht, ist natürlich ein Geheimnis, und alles, was wir wissen, ist die Tatsache, daß er uns gegeben ist.. Die sakramentalen Mysterien sind Werkzeuge für die Zuwendung seiner Heilskräfte an die Generationen der Kirche. Obwohl er zur Rechten des Vaters thront, hat er in tieferem Sinne die Welt nie verlassen; denn durch das Walten des Heiligen Geistes ist er auf verborgene Weise bei uns gegenwärtig. Während er auf Erden war, weilte er doch im Himmel, und obwohl er jetzt aufgefahren ist zur Höhe, weilt er für immer auf Erden. Sein Opfer macht sich in mystischer Wirklichkeit jeweils gegenwärtig, wo die Eucharistie gefeiert wird; seine Sendungsvollmacht aktualisiert sich jeweils, wo die Geweihten der Kirche den neu zu Weihenden in Anrufung des Heiligen Geistes die Hände zur Sendung auflegen. Christus leuchtet durch das Zeichen hindurch wie durch transparente Körper. Darauf beruht das eigentliche Leben der Kirche. Christus wirkt durch sie, austeilend aus seiner Fülle und ihre Teile zueinander fügend durch seinen Geist... Wie Christus tauft, nicht irgend ein Mensch (1 Kor 12, 13), obschon in der zeitlich-sichtbaren Dimension der Mensch der Taufende ist, so weiht auch Christus, nicht irgend ein Mensch, obschon in der zeitlich-sichtbaren Dimension der Mensch der Weihende ist: Christus hat die Menschen ‚angehaucht' und ihnen seinen Geist für die Sendung mitgegeben... Christus also in allem zu sehen, in sichtbaren Zeichen geoffenbart, seine Heilsinstitutionen zu betrachten, nicht in sich selbst, sondern als Zeichen seiner Gegenwart und Macht — ist die Gnade des neutestamentlichen Volkes"[39a].

Wir werden dieses katholische Verständnis vom Ineinander von Zeit und Ewigkeit, von irdischer „Zeitlinie" und überräumlich-überzeitlicher Berührung des ewigen „Jetzt", in Erinnerung behalten sollen, wenn wir auf die Cullmannsche „Zeit"-Idee zu sprechen kommen.

Nach diesen Prolegomena wenden wir uns nun zur eigentlichen Begründung der apostolischen Sukzession. Nach dem bisher Gesagten können wir ihren Begriff umreißen als Vollmachtszusammenhang zwischen Aposteln und Bischöfen, jeweils aktualisiert durch den Geist unter sakramentaler Handauflegung, mit geistlicher Vollmacht zur Bewahrung der Heilsgüter der göttlich-apostolischen Offenbarung, näherhin zur Repräsentation des dreifachen Amtes Christi im Leibe der Kirche: des Lehramtes in der verantwortlichen Verkündigung, des priesterlichen Amtes in der Spendung der Sakramente, des Königtums Christi in der Leitung der Gläubigen, zur Bewahrung der kirchlichen Einheit. Zur Begründung dieser permanenten Vollmachten der Kirche genügen hier — im Gespräch mit der protestantischen Theologie — die biblischen Nachweise:

[39a] Par. and Plain Serm. VI. 11 und III. 19 (Newman-Karrer. Die Kirche II. 52 und 49f).

1. Christus gab den Aposteln und damit indirekt (in Folgerung aus der „Analogie des Glaubens") den von ihnen her legitimierten Vollmachtsträgern der Endzeit die „Binde- und Lösegewalt" in seinem Namen: „Wahrlich, ich sage euch, alles, was ihr auf Erden bindet, wird im Himmel gebunden sein, und was ihr auf Erden löst, wird im Himmel gelöst sein" (Mt 18, 18), und: „Mir ist alle Gewalt gegeben im Himmel und auf Erden. So gehet hin und werbet Jünger für mich bei allen Völkern ... und siehe, ich bin bei euch alle Tage bis zur Vollendung der Weltzeit" (Mt 28, 18—20). Diese feierlichen Vollmachts- und Verheißungsworte gelten zunächst den Aposteln, aber gelten ihnen offenbar nicht nur persönlich, denn sie bleiben nicht „alle Tage": sie gelten ihnen als Trägern der Vollmachten Jesu, zu verkünden, zu taufen, in Christi Geist zu erziehen. Somit sollen nach seinem Willen für immer Träger dieser apostolischen Vollmachten bleiben, die Apostel sollen Nachfolger ihres Dienstes bis zum Ende der Zeiten haben. Natürlich gilt Vollmacht und Verheißung irgendwie allen, die Kraft des „königlichen, allgemeinen Priestertums" im Zusammenhang mit der ersten Vollmacht der Apostel stehen, die „durch ihr Wort zum Glauben an mich kommen werden" (Jo 17, 20).

Schon die angeführten Texte zeigen, daß Jesus eine Zukunft für die Kirche auf unbestimmte Zeit ins Auge faßte. Auch Cullmann[40] erkennt dies an, da die Vertreter der eschatologischen Schule (Alb. Schweitzer usf.), wie man heute fast allgemein erkannt hat, von irrigen Voraussetzungen ausgingen: nicht das nahe Weltende, sondern das nahe Kommen des Menschensohnes, d. i. nach der Erklärung bei Dan 7 (die offenbar Jesu und den Aposteln vorschwebte)[41]: der Durchbruch des messianischen Reichs ist von Jesus vorausgesagt[42].

2. Das Prinzip der Nachfolge in verantwortlichem Gemeindedienst lag vom Alten Testament her in der Luft, „es spielt schon in der altbiblischen Welt eine große Rolle"[43]: Das Mittleramt, welches Moses aus der Hand Gottes empfing, ist einzigartig, dennoch setzt er Josue zu seinem Nachfolger ein (Num 27, 18ff). „Auf dem Stuhl Moses" sitzen die Lehrer Israels, und Jesus erkennt es an (Mt 23, 6). Die Apostel kamen aus dieser Welt und übertrugen im Sinne Jesu die Strukturgedanken des alten Gottesvolkes auf die Einrichtungen der Kirche. Die neuere Forschung ist durch eine Reihe von Studien[44] zur Erkenntnis gekommen

[40] Petrus 221ff.

[41] Mk 9, 1; Lk 9, 27.

[42] Siehe F. Kattenbusch, Der Quellort der Kirchenidee (Festgabe für Harnack, 1921) 142ff; T. W. Manson, The Teaching of Jesus (1931) 211; R. Newton Flew, Jesus and his Church (1938); J. Körner, in Ev. Theologie 1954, 177ff.

[43] E. Stauffer, Theologie des NT 17. 215f; vgl. W. Bacher, Traditionen und Tradenten in Palästina (1914).

[44] G. Dalmann, Die Worte Jesu (1898); A. Schlatter, Die Kirche Jerusalems (1898); R. Bultmann, Geschichte der Synopt. Tradition (1921); A. Baumstark, Vom geschichtl. Werden der Liturgie (1923); G. Kittel, Die Probleme des paläst. Spätjudentums und das Urchristentum (1926); A. Oepke

daß, „bevor das junge Christentum in die hellenistische Welt eintrat, die Grundzüge seines Wesens sich vom Mutterboden des palästinensischen Judentums aus gestaltet haben" (G. Kittel)[45]: Wie der christliche Gottesdienst „aus dem jüdischen herausgewachsen ist" (mit dem Christologischen als Neuheit im Erbe der Synagoge), so ist das „Binden und Lösen" rabbinischer Fachausdruck für die geistlichen Vollmachten in der Gemeinde, und so ist die Handauflegung als Zeichen der Vollmachtsübertragung im AT vorgebildet (Num 8, 10f; 27, 18).

Jedoch schränkt die Mehrzahl der protestantischen Theologen die Vollmachtsübertragung auf die unmittelbare Beziehung zwischen Jesus und den Aposteln ein, so daß alle späteren kirchlichen Dienste sich nicht mehr auf ein „göttliches Recht" berufen könnten, sondern nach dem freien Ermessen der Kirche (nach zeitlichen und örtlichen Bedürfnissen verschieden) zu gestalten wären. Insbesondere hat Cullmann in seinen erwähnten Schriften die alte protestantische Position durch eine neue Überlegung zu stützen versucht, die der „apostolischen Amtsnachfolge" nach seiner Meinung den Boden entzieht. Die Heilsgeschichte (so faßt er in seiner neuesten Untersuchung über die „Tradition" seine früheren Argumente in gleicher Richtung zusammen) hat ihre „einmalige Mitte" in der apostolischen Gründungszeit, und diese ist „Richtpunkt und Norm" für alle folgende Zeit. Es ist „die Zeit der unmittelbaren Offenbarung oder der Inkarnation". Wohl ist auch die nachapostolische Zeit der Heilsgeschichte zugehörig und besitzt ihren eigenen Wert „nicht bloß (wie die Protestanten sonst meistens meinen) im Rückgang auf die vergangene Zeit des irdischen Jesus Christus und der Apostel". — aber ebenso nachdrücklich sei zu betonen, daß Apostel einerseits und Bischöfe anderseits „auf ganz verschiedenen Ebenen sind": sie haben „ein wenn auch für die Kirche wichtiges, so doch verschiedenes Amt": die Apostel allein sind „Offenbarungsträger". Sie haben „nicht Apostel eingesetzt, sondern Bischöfe", und diese gehören der anderen Dimension, der „Endzeit" nach der „Offenbarungszeit" an, und für die Kirchenglieder der Endzeit nach den Aposteln ist es bezeichnend, daß sie — ohne jede andere Norm — „durch ihr Wort (Jo 17, 20), anders gesagt: durch ihre Schriften" glauben[46].

Dazu wäre zu bedenken: Auch die katholische Theologie betont die Einmaligkeit der Apostel, betrachtet aber schon die Voraussetzung Cullmanns, seine Abtrennung der „Endzeit" von der „Zeit der Mitte", als unvereinbar mit dem biblischen Zeugnis, desgleichen die Folgerungen, daß das einmalige Apostelamt lediglich in dem einmaligen und sich selbst genügenden „apostolischen Schrifttum fortwirke" und daß alle kirchlichen „Auslegungen" mit dem Anspruch, als „unfehlbare Normen" zu gelten, das Offenbarungszeugnis „entwerten"[47].

Das neue Gottesvolk (1950); Fr. C. Grant, An Introduction (1950).

[45] Die Probleme des palästinischen Spätjudentums (1926) 2.

[46] Cullmann, Tradition, 29–33 (vgl. Petrus 248f).

[47] L. c. 38.

3. Zunächst über Cullmanns Voraussetzung: Seine Zeitunterscheidung mit dem scharfen Gegensatz von apostolischer Offenbarungszeit und nachapostolischer Bewahrungszeit liegt seiner ganzen Exegese von dem „einzig normativen Apostelamt" mit Abwertung des nachapostolischen Amtes auf rein menschliche Zweckmäßigkeit zugrunde[47a]. Aber diese Zeitbewertung ist biblisch undurchführbar, sofern sie die nachapostolische Zeit von der Gegenwart des erhöhten Herrn in biblisch unmöglicher Weise trennt. Die Bibel kennt nicht eine bloß irdisch-astronomische Zeit, ob diese nun geradlinig wie bei den Juden oder nach Art einer Kreisbewegung wie bei den Hellenisten verstanden wird. Die eine oder andere Vorstellung ist für die Bibel gleichgültig, weil ihre Heilsgüter nicht an ein naturwissenschaftliches Weltbild gebunden sind. Biblisch ist einzig ausschlaggebend die stete Gegenwart des erhöhten Herrn durch seinen Geist in der Kontinuität des (jüdisch oder griechisch geschauten) Zeitraums. Das ist ja wohl der echte Kern der sog. „realised Eschatology" (C. H. Dodd) und der „im Glauben sich vollziehenden Heilsgegenwart Gottes" (R. Bultmann)[48]. „Der innere Sinn des verkündeten eschatologischen Geschehens liegt nicht in dem Weltende als solchem, sondern in der Tatsache, daß die bevorstehende Vollendung jetzt schon in Jesus sich verwirklicht... in Gottes Heilshandeln in Gegenwart und Zukunft"[48a]. „Geschichtsbildend im heilsgeschichtlichen Sinne ist nicht das Abrollen der Zeit, sondern das Gegenüber des Menschen mit Christus bzw. Gott" (J. Körner)[49]. Schon im Hinblick auf die johanneischen Schriften läßt sich das NT nicht einfach auf den Zeitbegriff der „fortlaufenden Heilslinie" bringen[50]. Die pneumatische Gegenwart Christi in der Gemeinschaft der Heiligen, besonders im sakramentalen Kult der Gemeinde[50a] bricht in die irdische Zeitlinie ein, „der künftige Äon wurde schon Gegenwart"[50b], und damit ist grundsätzlich die altjüdische Zeitlinie mit der Heilserwartung erst in der Zukunft überwunden: die Gläubigen sind Christus gegenüber. Für immer hat Christus der Herr der Kirche seine Gegenwart „alle Tage bis zur Vollendung der Weltzeit" verheißen (Mt 28, 20) — merkwürdig, daß diese Stelle bei Cullmann gar nicht beachtet wird[50c].

4. Das postulierte „einmalige" Hinübergreifen der apostolisch-pneumatischen Autorität in die nachapostolische Zeit zur Bildung des Schriftkanons stellt sich in Wahrheit als Werk des Geistes

[47a] Darauf weisen auch hin P. Bonard in Rev. de Théol. et de Phil. 1953, 31, und A. Vögtle in Münchner theol. Zs. 1954, 17.

[48] J. Körner, Endgeschichtliche Parousieerwartung und Heilsgegenwart im NT (nach Bultmann), in Ev. Theologie 1954, 177ff.

[48a] W. G. Kümmel, Verheißung und Erfüllung (1945), 95.

[49] L. c.

[50] G. Stählin, in Zs. f. nt. Wiss. 1934, 227ff.

[50a] E. Lohmeyer, Kultus und Ev. (1942) 57. 92. 115.

[50b] J. Schniewind, Messiasgeheimnis u. Eschatologie (1952), 10.

[50c] Ch. Journet, Primauté de Pierre (1953) 61: „Cullmann n'attache pas ici d'importance à ce texte, pour nous capital, de S. Matthieu. Il n'en conteste d'ailleurs pas l'authenticité. Plus simplement, il l'omet."

durch eine ganze Folge Geschlechter dar, wodurch unter Führung der maßgebenden bischöflichen Zentren und letztlich durch die Entscheidung des petrinisch-römischen Stuhles in der Leitung des Geistes über die zum apostolischen Kanon gehörigen Schriften gegenüber den sonstigen „Erbauungsschriften" entschieden wurde. Entweder gilt der unfehlbare Beistand des Geistes der ganzen nachapostolischen, vom legitimen Amt geführten Kirche überhaupt nicht, oder er gilt für die ganze Endzeit. Mit welchem Recht, mit welcher biblischen Begründung kann man die Kanonsammlung im Heiligen Geist als einzige „zur apostolischen Zeit hinzugehörige" Funktion erklären — und im gleichen Atemzug auch noch die alten Konzilien gegen die Arianer als vom Geist geleitete, gültige und bindende Entscheidung annehmen? Und wenn schon solche kirchliche Entscheidungen des 4. Jahrhunderts als bindend, aus dem Geiste Christi erflossen, gelten, ist es dann nicht willkürlich, im 5. Jahrhundert — oder im 11. Jahrhundert, wie andere anzunehmen scheinen[51] — die Kirche auf einmal von der Führung des Geistes verlassen zu glauben? Nach katholischem Glauben geschehen die feierlichen Lehrentscheidungen der Kirche kraft derselben Gegenwart des Geistes, aus welcher das Apostelkonzil von Jerusalem entschied; gerade dies ist der Glaube der Väter[52] und der alten Konzilien[53]. Nach katholischer Auffassung ist die irdische Zeitlinie kontinuierlich von der pneumatischen Gegenwart des erhöhten Herrn tangiert, m. a. W. steht kontinuierlich unter dem Einfluß des Geistes, der nicht an Raum und Zeit gebunden ist, sondern aus dem ewigen „Jetzt" der göttlichen Zeitlosigkeit in unsere Zeit hineinragt. Deshalb heißt der Geist bei den Kirchenvätern des Ostens und Westens geradezu „die Seele der Kirche"[53a]. Cullmann mag gegenüber Daniélou, der auf die Parallele zwischen Sakrament und unfehlbarem Lehramt hinsichtlich der pneumatischen Gegenwart und Ursächlichkeit verweist, den Einwand erheben, die Begriffe „Unfehlbarkeit" und „Irrtum" paßten nicht zum göttlichen Handeln im Sakrament[53b]; aber was Daniélou sagen wollte, ist dies: Geradeso wie die Heilswirkung der Sakramente auf dem steten Kommen des Geistes aus der jenseitigen Dimension beruht, geradeso ruhen die Entscheidungen des Lehramts (bezüglich des Kanons wie in späteren Fällen), ja das Gesamtleben der Kirche als des Leibes Christi auf der nie unterbrochenen Gegenwart des in seinem „Tempel" wohnenden Geistes (1 Kor 3, 16). Diese Parallele hat Daniélou gezogen (wie übrigens auch Congar)[53c], und sie ist vollkommen

[51] S. oben Anm. 2.

[52] Klemens von Rom, Kor 56, 1; Irenäus, C. haer. 3, 24, 1; Cyprian, Ep. 74, 5; Augustinus, Serm. 354.

[53] Konzil von Ephesus 421 (Denzinger 125); Cyrill von Alexandrien, Ep. 55: Der pneumatische Christus leitet und erleuchtet die Konzilien.

[53a] S. Tromp, De Spiritu S. anima Corporis Christi, I—II (1932).

[53b] Cullmann, Tradition 36.

[53c] Y. Congar, Le s. Esprit et le Corps apostolique, in Rev. d. Sc. ph. et th. 1952, 613 f; 1953, 35 f.

richtig und kann von Cullmann, da er an die Wirksamkeit Christi auch in der nachapostolischen Kirche glaubt, unmöglich auf die Kanonisierung der Schrift begrenzt werden.

5. Zur Folgerung, daß mit der Offenbarung auch die Unfehlbarkeit der Kirche aufhöre. Mit der bibelwidrigen Anwendung des natürlich-kosmischen Zeitbegriffs fällt, wie gezeigt, auch diese protestantische These. Es bleibt uns nur einiges zu erklären.

Nach katholischem Glauben ist gewiß die Offenbarung einmalig und mit dem Tode der Apostel abgeschlossen[54]. Das Apostelamt als solches (unmittelbare Sendung der Augenzeugen) ist einmalig; „die Bischöfe sind wahrhaft Nachfolger der Apostel, ohne selber Apostel zu sein, der Papst ist wahrhaft Nachfolger des Apostels Petrus, ohne selber Apostel (bzw. Erstapostel) zu sein" (G. Söhngen)[55]. Ob die Terminologie „apostolische Nachfolge" — eine spätere geschichtliche Errungenschaft — die denkbar vollkommenste sei, ist eine Frage, über die sich reden läßt: es kommt auf die gemeinte Sache an; und Cullmann selbst hat sie insofern richtig erfaßt, als er es nach dem Neuen Testament als unleugbar erkennt, daß geistliche Verantwortungen für die Kirche von den Aposteln her im Sinn und Auftrag Jesu „weitergehen"; oder wie W. Mundle sagt: „Auf die Autorität der Apostel geht die Einsetzung der kirchlichen Ämter zurück, deren Träger von den Aposteln ihre Autoritätsstellung zu Lehen tragen"[56].

So sind die nachapostolischen Amtsträger zwar abhängig von der einmaligen Offenbarung als der göttlichen Norm aller Verkündigung, aber kraft des verheißenen Geistes, der der Kirche für immer gegeben ist, partizipieren sie an der Unfehlbarkeit der Gesamtkirche, sofern sie die unter dem petrinischen Amt geeinte Kirche darstellen[57]. Die Funktion des nachapostolischen Lehramtes ist also zum Unterschied von der Sendung der Apostel hinsichtlich der Offenbarung „nicht konstitutiv, sondern direktiv"[58] und hat die Aufgabe, in Bewahrung der apostolischen Tradition (nicht in Neuschöpfung von Offenbarungen) den Glauben im Hinblick auf die jeweiligen Zeitfragen zu „aktualisieren" — z. B. in der Frühzeit die christliche Freiheit gegenüber jüdischer Gesetzlichkeit zu sichern, dann gegenüber den gnostischen „Geheimtraditionen" die apostolische Überlieferung zu schützen, weiterhin gegenüber den wuchernden Apokryphen den apostolischen Schriftkanon abzugrenzen und wiederum das echte Glaubensverständnis über Dreifaltigkeit und Menschwerdung gegenüber der arianischen Vernunftreligion zu formulieren usf.

[54] Denzinger 2021; vgl. R. Spiazzi O. P., Rivelazione compiuta con la morte degli Apostoli: Gregorianum 1952, 24—47.

[55] Die Einheit in der Theologie (1952) 307.

[56] In Zs. f. ntl. Wiss. 1928, 40. Ähnlich K. H. Rengstorf in Th. Wb. I, 433.

[57] Vatikanisches Konzil (Denzinger 1828. 1836ff); vgl. G. Dejaifve, in Rev. d. Sc. phil. et théol. 1952, 746ff; G. Ch. Baumgartner, Tradition et Magistère, in Rech. d. Sc. rel. 1953, 161ff; Y. Congar, Jalons pour une Théologie du Laicat (1953), 400ff.

[58] J. Daniélou, in Dieu vivant 1953, 17ff.

Dabei ist es nicht so, als wäre die Gabe des Geistes auf die „Erkenntnis" begrenzt: das Leben aus dem Geiste ist mehr als Erkenntnis, und dieses Leben des Leibes Christi in der Zeit ist dem Wachstum eines Baumes oder Weinstocks verglichen, der in all seinen Zellen von der geheimnisvollen pneumatischen Gegenwart Christi lebt (Mt 13, 31f; vgl. Jo 15, 1ff). Eben darum kann nach katholischer Lehre der Beistand des Geistes nicht auf das Lehramt beschränkt werden, welches nach dem Vaticanum „jene Irrtumslosigkeit genießt, mit welcher der göttliche Erlöser seine Kirche ausgerüstet wissen wollte"[59]. Hat doch nach der Erklärung der Theologen auch der Glaubenssinn des Volkes Gottes für die Bewahrung und Lebendigkeit der göttlichen Offenbarung eine solche Bedeutung, daß das Lehramt seine Funktion nur im Zusammenhang mit dem Gesamtleben der Kirche, mit dem Glaubensbewußtsein der lebendigen Tradition, ausüben kann[60]. Die Gläubigen der Kirche nähren sich vom Worte Gottes in Schrift und Predigt und von der sakramentalen Liturgie. Die *lex orandi* ist zugleich die *lex credendi* und das Hauptorgan der Tradition, nicht getrennt von der Schrift, sondern sie durch die Zeiten begleitend. Das gilt auch von den Kirchenvätern und großen Lehrern in der gewöhnlichen Verkündigung der Kirche. Was die Entscheidungen des *magisterium extraordinarium*, die konziliaren und päpstlichen Entscheidungen anläßlich geschichtlicher Fragestellungen betrifft, so spielen sie im Glaubensleben des Volkes nicht jene Rolle, wie Protestanten im allgemeinen meinen. Für die große Masse auch guter Christen genügt es, daß sie in der Kirche und mit der Kirche leben und „nicht mit eigenwilligen Aufstellungen hervortreten, die den Eindruck machen, sie hätten sich eigenwillig eine irrige Gesamtanschauung gebildet"[60a]. Es handelt sich bei den Definitionen um intellektuelle Abgrenzungen, in erster Linie zur theologischen Orientierung im Dienst der kirchlichen Lehrer; um Entscheidungen, die trotz der negativen Fassung des Anathems schließlich als Schutz des Mysteriums gemeint sind und aus dem Strom der Überlieferung schöpfen. Der intellektuelle Aspekt der Offenbarungslehre ist nicht schon das Ganze des mystischen Leibes, und mit aneinandergereihten Sätzen aus Denzinger wird weder die Offenbarung selbst noch das Leben der Kirche begriffen[60b].

6. Von einer „Entwertung" der apostolischen Norm durch die nachapostolische Autorität ist keine Rede, jedenfalls nicht grundsätzlich, wie Cullmann meint: sonst müßten ja auch die antiarianischen Entscheidungen, weil sie über den Wortlaut der

[59] Denzinger 1839.

[60] Th. Granderath, Geschichte des Vatikanischen Konzils (1906) III. 468ff; Scheeben, Dogmatik, n. 168; Newman, in The Rambler 1859 (über die Befragung der Laien); G. Dejaifve und Ch. Baumgartner (s. Anm. 57); O. Müller, in Münchner theol. Zs. 1953, 164ff; E. Beauduin, in Irénikon 1954, 275ff.

[60a] Newman, The Arians 2. (1919) 150.

[60b] S. Beauduin, l. c.

apostolischen Schrift hinaus eine verbindliche Norm der Schrifterklärung sein wollen, die Schrift „entwerten" — und C. nimmt sie selbst als maßgebend an!

Es ist durchaus richtig, daß die nachapostolische Kirche „keine neue Offenbarung mehr empfängt"[61] — lehramtliche Entscheidungen sind keine Offenbarungen, und an Privatoffenbarungen ist die Kirche nicht gebunden; aber es geht nicht an, mit C. die alten Konzilien als legitime Erklärungen der geoffenbarten Dreifaltigkeit und Menschwerdung (gegenüber der Schrifterklärung der Arianer) oder des Verhältnisses von Gnade und Wille (gegenüber den Pelagianern) anzunehmen und gleichzeitig zu sagen, indem die katholische Kirche „offenbarungserklärende" Sätze definiere, begebe sie sich mit den Sekten in die „gemeinsame Weigerung, die Schrift als übergeordnete Norm anzunehmen"[62]. Das ist offensichtlich ein Widerspruch für jeden, der die alten ökumenischen Konzilien annimmt — und tatsächlich nehmen alle Bekenntnisse sie an. Die antiarianischen und antipelagianischen Entscheidungen sind aus dem Geist der apostolischen Tradition erflossen und drängten sich in der Zeitlage auf als Erklärungen der Offenbarung kraft des verheißenen und gegenwärtigen Geistes. Wenn sie die Offenbarung „entwerten" würden — wie hätte Jesus der Kirche den Beistand des Geistes zu seiner „Verherrlichung" verheißen können? (Jo 16, 14.)

7. Die Kanonbildung der neutestamentlichen Schriften meint Cullmann, habe sich der Kirche „lediglich durch ihre innere apostolische Autorität aufgedrängt, so wie sie sich noch heute uns aufdrängen, weil Christus, der Kyrios, in ihnen spricht"[63]. Harnack[64] sagt vorsichtiger und historisch richtig: „Weil die Betrachtung des Apostolisch-Katholischen um ihres inneren Wertes willen und kraft der Autorität der römischen Kirche durchschlug", schlossen sich die übrigen Kirchenprovinzen dem römischen Kanon an (mit endgültiger Regelung in der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts!). Oder genügte etwa die „innere apostolische Autorität", um sich von selbst jenen altchristlichen Gemeinden und Frommen aufzudrängen, die auch den „Hirten des Hermas", die „Zwölfapostellehre", den ersten und zweiten Klemensbrief und den Barnabasbrief als „apostolisch und inspiriert" empfanden? Konnte ihnen die „innere apostolische Autorität" aus diesen Schriften nicht ebenso deutlich hervorzuleuchten scheinen wie aus dem Judasbrief oder der Apokalypse? Und gibt es heute nicht wenige Protestanten, die im Gefolge K. Barths den Schriftkanon durchaus für „fließend", nicht als definitiv ansehen, weil ihnen „Christus, der Kyrios" nicht aus allen gleich (und vielleicht aus manchen außerkanonischen noch mehr) zu sprechen scheint? Wenn man sich auf das „innere Zeugnis" des Heiligen

[61] Cullmann, Tradition 37.
[62] L. c.
[63] L. c. 47.
[64] Die Entstehung des NT (1914) 68.

Geistes allein verlassen will, ist dies ganz folgerichtig. W. G. Kümmel[65] vertritt denn auch zufolge dieser Norm des „inneren Zeugnisses" die Meinung, die Grenze laufe „durch den Kanon mitten hindurch", und ähnlich urteilt E. Brunner, da er innerhalb der Schrift als „unevangelisch" ausschalten möchte, was in Richtung des kirchlich Institutionellen (des „Katholischen") spricht[66]. Den gordischen Knoten sucht endlich H. Diem zu lösen, indem er als praktischen Ausweg vorschlägt, der Kanon möge für die überlieferten Predigttexte, aber nicht als Dogma gelten[67] — wie aber die Einheit der Glaubensverkündigung (was doch ebenso wichtig ist als die Texte an sich) ohne kirchliches Lehramt zu wahren sei, weiß er nicht anzugeben.

8. Daß aber die von Christus gewollte Einheit der Kirche — auch nur in der Verkündigung, gar nicht zu reden von Sakrament und Disziplin) — lediglich auf Grund der Schrift als dem apostolischen Instrument gewährt werden könne, wie Cullmann annimmt, ist doch offenbar eine Illusion angesichts der Zersplitterung in Sekten, von denen alle sich auf „die Schrift als einzige Norm" berufen. Es waren in Evanston 1954 nicht weniger als 163 Gemeinschaften vertreten, die sich „auf Grund der Schrift" gegenüberstehen und in Erkenntnis des Ärgernisses[68] sich löblich um größere Einheit bemühen, im Glauben, sie werde sich wenigstens am Zeitende verwirklichen lassen. Vielleicht möchte man entgegenhalten, auch die katholische Kirche mit ihrer Autorität könne Sektenbildungen nicht hindern. Sie kann es für diejenigen, die von dem in der Schrift selbst desavouierten Prinzip der „Schrift allein" sich lösen und sich dem in der Schrift verkündeten Prinzip der Einordnung unter die apostolisch gesetzten Vorsteher unterstellen. Auch die Apostel konnten nicht Widerspenstige hindern, sie konnten sie nur ausschließen und die Herde vor den „Wölfen" warnen, mit der Mahnung, sich an die lebendige Autorität der apostolisch legitimierten Vollmachtsträger zu halten[68a], in der Glaubensgewissenheit, daß dieser apostolischen Kirche die bleibende Gegenwart Christi verheißen ist. Und wenn man sagt: „Wir empfangen in Demut die exegetischen und dogmatischen Anleitungen der Kirche und ihrer Lehrer und bleiben dennoch in der Bereitschaft, unmittelbar vor das Zeugnis der Apostel hinzutreten... ohne jegliche vermittelnde Auslegung"[69] — so ist schwer zu sehen, wie sich der Anfang und das Ende des Satzes vereinbaren lassen.

[65] Kümmel, Notwendigkeit und Grenze des ntl. Kanons, in Zs. f. Theologie und Kirche 1950, 277ff.

[66] Siehe mein „Um die Einheit der Christen" 53ff.

[67] Diem, in Ev. Theologie 1953, 385ff.

[68] Auch hinsichtlich der katholisch-protestantischen Trennung: „Die Teilung der christlichen Kirche in Protestanten und Katholiken ist ein großes Ärgernis"; in den Missionen ergebe „die ganze Lage einen verwirrenden Anblick des Christentums", sagte mit Recht in Evanston Pastor Daguda von der afrikanischen Goldküste.

[68a] Apg 20, 29ff; 1 Thess 5, 12ff; Hebr 13, 17; 1 Tim 6, 3ff; Tit 1, 10ff.

[69] Cullmann, Tradition 41.

9. Die Norm der „Schrift allein", unter Absehen von d apostolischen Nachfolge mit Vollmacht zur Bewahrung der Gl benseinheit, verändert die Struktur des Glaubens gegenü der apostolischen Zeit. Die Apostel sind durch den lebendig Umgang mit Christus zum Glauben gekommen; ihre Gemein glaubten vom „Hören", und Hören setzt „Prediger" voraus, „gesandt sind" (Röm 10, 14). Gewiß wird einmal das apostolis Wort in die Schrift eingehen und dann das „letzte Fundame für die spätere Verkündigung sein[70], aber die Verkündigung w für immer notwendig bleiben, „damit sie durch ihr Wort an mi glauben" (Jo 17, 20). Das Christentum ist keine Buchreligion, u das Buch der Schrift selbst ist zunächst für die Verkündigu gegeben (schon weil die große Masse der Gläubigen durch Jah hunderte das Buch weder besitzen noch lesen kann). Zu jeder Z aber kann die Kirche auch ohne Schrift das apostolische Cre bekennen, zu jeder Zeit auch ohne Schrift taufen und das Abe mahl feiern: so lebten ja die altchristlichen Generationen (und lebt ein blühendes Gemeindeleben) unter Führung ihrer Episkope ohne die Sammlung des NT zu haben. Also gerade das inner Leben der Kirche ist am wenigsten von der Schrift abhäng Auch heute, so sagt E. Brunner mit Recht, „lebt die Gemeinde d Gläubigen nicht in erster Linie von der Bibel, sondern vom lebe digen Wort (und Beispiel) der mit uns Lebenden, die uns Christ bezeugen können"[71]. Das „Hören" der Verkündigung und die Fe der Sakramente nährt das innere Leben der Gläubigen, da der überzeitlichen Gegenwart des göttlichen Geistes, der die Einh der Glieder, die „Syntaxis" der Liebe[72] wirkt. Wenn aber d gläubige Bereitwilligkeit gegenüber Menschen um Christi will mit der Zeit ersetzt würde durch Gehorsam gegen das Schrift wort allein (wie Cullmann in Umerklärung von Jo 17, 20 post liert)[73], so wäre die Struktur des Glaubens geändert. Was man lie sagt Newman, kann man nach seinem Empfinden (bzw. nach d Meinung des jeweiligen Schriftgelehrten) deuten, und es lie menschlich so nahe, im geschriebenen Wort sich selber zu folgen[74]. Der urchristliche Gehorsam war weder Gehorsam gegen Geschr benes noch gegen ein Gemeindekollektiv, sondern gegen die le tenden Personen. Auch Paulus sieht so die Kirche (1 Thess 5, 1 Hebr 13, 17), und wenn er 1 Kor 12 von der Kirche als Leib, 1 Ko 13 von der Kirche als Liebe handelt, so handelt er 1 Kor 14 v der Kirche als Ordnung der Liebe: die drei Kapitel gehören z sammen.

Ist aber der Christ in Gefahr, wie eine verbreitete Denkweise z fürchten scheint, mit einem so verstandenen Glaubensgehorsa das Gewissen preiszugeben? Kirchlicher Gehorsam erstreckt si

[70] Pius XII., Bulle „Munificentissimus Deus"; vgl. A. Bea, in Cività Ca 1950, IV, 547—561.
[71] E. Brunner, Dogmatik I (1946) 22.
[72] Konzil von Chalcedon (Denzinger 149).
[73] Cullmann, Tradition 167.
[74] J. H. Newman, Sermons to Mix. Congr. 10.

so weit, als die Kirche in Christi Namen spricht. Wenn im konkreten Falle von einem Amtsträger das Gegenteil feststünde, wie im Falle Jeanne d'Arcs, so bestünde die schuldige Liebe allerdings nicht im Gehorsam zu Menschen, sondern im Gehorsam zu Gott anstelle eines menschlichen Gehorsams[75].

10. Überlegen wir ferner: nach Eph 2, 20 ist die Kirche „aufgebaut auf dem Fundament der Apostel und Propheten". Beide Gruppen zusammen bilden das Fundament, d. h. sind grundlegend, wesentlich für immer. Gewiß sind Apostel als solche einmalig, aber nicht als verantwortliche Leiter der Kirche; sie stehen ja neben den „Propheten", den neutestamentlichen Kündern aus dem freien Antrieb des Geistes[75a]. Daß die Propheten „einmalig" wären, weil sie nur zum Fundament, zur „Gründungszeit" gehörten, nimmt niemand im Protestantismus an. Haben aber Propheten für immer ihr Entsprechendes in den Zeiten, so auch Apostel — nach Eph 2. Der charismatisch freie und der amtliche Dienst für das Reich Gottes (das allgemeine und das besondere Priestertum) sind beide wesentlich, und sie ergänzen sich gegenseitig. Zum amtlichen Dienst gehört es, daß einer rechtmäßig bestellt sei — nicht nur durch charismatische Eingebung; sonst gäbe es überhaupt nur Propheten, und die Kirche stünde nicht, wie doch die Epheserstelle sagt, „auf dem Fundament der Apostel und Propheten".

11. Und weiter: Jesus hat die Apostel in Fürsorge für die werdende Kirche bestellt, für die Zeit, da er selbst nicht mehr sichtbar auf Erden sein werde. Für diese Zeit sollten sie seine Repräsentanten sein: „Wer euch hört, hört mich" (Lk 10, 16). Ihre Sendung über die sichtbare Gegenwart Jesu hinaus lag im Sinne seines Gleichnisses, wonach „ein Mann, im Begriff zu verreisen, seine Knechte rief und ihnen seine Habe anvertraute; und er gab ihnen Vollmacht für die Zeit seiner Abwesenheit, dem einen fünf Talente, dem andern zwei, dem dritten eines" (Mt 25, 14ff). Das Gleichnis bezeugt eindeutig den Gedanken des Herrn, daß von seinem Scheiden an Bevollmächtigte als seine Stellvertreter Verantwortung, und zwar verschiedenen Umfangs, in seinem Namen haben sollten. Der Auftrag ist für die Zeit seines Fernseins, also für die „Endzeit" gegeben. So verstanden ihn auch die Apostel und bestellten demgemäß für die Zeit ihres Weggangs auch wieder Männer, die ihre Repräsentanten sein sollten, gemäß der Sendung Jesu und seiner Verheißung „bis zur Vollendung der Weltzeit" (Mt 28, 19). Somit sollen für immer Träger der apostolischen Vollmacht bleiben, somit müssen andere kommen und sie ablösen — nicht als Apostel, aber als Leiter der Kirche: „Einer sät, und ein anderer mäht",

[75] Apg 4, 19; 5, 29. — Vgl. Thomas, De veritate, q. 17, 3—5.

[75a] Daß es sich um neutestamentliche (urchristliche) Propheten (geistberufene Zeugen des Gottesreichs) handelt, nehmen die meisten neueren Erklärer als durch den Zusammenhang gefordert an (vgl. Eph 3, 5): Wikenhauser, Die Kirche ... nach dem Ap. Paulus (1937) 161, 176f; R. Newton Flew, Jesus and his Church (1928) 129; Ch. Masson, L'épitre de St. Paul aux Eph. (1953) 159, usw.

die Früheren haben gearbeitet, und die Späteren kommen und „treten in ihre Arbeit ein" (Jo 4, 38).

12. Ost- und Westkirche, zweifellos die Träger der apostolischen Überlieferung durch die früheren Jahrhunderte, haben die apostolische Sukzession als unbezweifeltes Prinzip. Die Kirche beginnt gewiß nicht erst mit der Reformation — dergleichen wird kein reformatorischer Christ behaupten. Wenn für das ganze erste Jahrtausend die apostolische Sukzession das Rückgrat der Kirche in der Einheit Christi darstellte, so ist eben damit das Prinzip der „sich selbst genügenden", auch ohne apostolisches Ordnungsamt ausreichenden, die apostolische Sukzession überflüssig machenden Schrift ein dem Christentum des ersten Jahrtausends unbekanntes und unmögliches Prinzip. Positiv: wenn die Kirche durch so viele Jahrhunderte auf dem Prinzip der „Schrift in der Erklärung des kirchlichen Lehramtes" gründete, ruhte sie dann durch all diese Zeit auf falscher Grundlage? Dann hätte es keine Kirche vor der Reformation gegeben!

II. DER PETRINISCHE PRIMAT

Nach katholischem Glauben ist die Kirche nur vollständig, wo mit dem Wort der Offenbarung, dem Geist der Liebe, der Verwaltung der Sakramente, auch die apostolisch-hierarchische Struktur mit dem petrinischen Primat bewahrt ist[1]. Zum Unterschied von dieser katholischen Wesensganzheit ist die protestantische Kirchenidee durch Beschränkung auf die ersten Elemente (Bruderliebe, Wort- und Sakramentsdienst) gekennzeichnet[2]. Das hatte zur geschichtlichen Folge, daß in der katholischen Theologie gerade die hierarchische Seite der Kirche um so stärker und oft bis zur Einseitigkeit betont wurde[3].

Man gibt sich katholischerseits im allgemeinen vielleicht nicht hinreichend Rechenschaft, welch tiefes Mißtrauen bei den Getrennten hinsichtlich des hierarchischen Anspruchs der katholischen Kirche besteht. Man fürchtet sich im Hinblick auf die Geschichte vor kirchlichen Herrschaftsansprüchen; man spricht von einem „römischen System", das durch die Inquisition vergangener Zeit belastet sei und durch kirchenrechtliche Zwangsmethoden gegenüber dem „freien theologischen Forschungsaustausch" so hervorragende Geister wie A. Rosmini oder J. H. Newman seelisch gelähmt und in der Wirksamkeit unterbunden habe. Man nimmt im Sinne einer Vertröstung oder Hoffnung etwa zur Kenntnis, was E. Przywara über die geschichtliche Gestalt

[1] Pius XII., Enz. Mystici Corporis; vgl. Y. Congar, Chrétiens désunis (1937) 277ff. 381ff; Kl. Mörsdorf, Die Kirchengliedschaft; Theol. u. Glaube 1944, 115ff; L. Richard, in Nouv. Rev. théol. 1952, 485ff; K. Rahner, in ZkTh 1947, 129ff.

[2] Dies wird mit Berufung auf Conf. Augustana art. 7 betont von Landesbischof H. Lilje als Präsident des LWB (s. Herderkorrespondenz 1954, 319).

[3] Siehe Fr. X. Arnold, Grundsätzliches und Geschichtliches zur Theologie der Seelsorge (1949) 49. 63; ders. in Hochland 1954, 401ff. 524ff; Y. Congar, Jalons pour une Théol. du Laicat (1954).

im Verhältnis zur überzeitlichen Idee des Primates sagt: „Die lebendig souveräne Kirche ist dadurch am meisten ‚lebendig', daß sie (in Kraft der unfehlbaren Verwerfung sowohl eines Episkopalismus wie eines Papalismus) zwischen zwei Spannungspolen sich zu bewegen vermag... Geht die urchristliche äußerste Grenze bis zum Schein einer Auslöschung des römischen Primats, so geht die neuzeitliche äußerste Grenze bis zum Schein einer Auslöschung der ‚amtsmäßigen unmittelbaren Jurisdiktionsgewalt' der Bischöfe als vom Heiligen Geist gesetzter Nachfolger der Apostel. Aber wie die Kirche sich dagegen wehrte, daß der urchristliche ‚Schein' verbindlich sei für alle Zeiten[4], so besagt auch folgerichtig der neuzeitliche ‚Schein' keine Verbindlichkeit für alle Zeiten."[5] Man verweist auf den von Leo d. Gr. ausgesprochenen Grundsatz für alle geistliche Amtsführung: *ubi sic summorum servatur auctoritas, ut in nullo inferiorum putetur imminuta libertas*[6] und wünscht deshalb unter den zahlreichen Bestimmungen des Kirchenrechts auch solche zu finden, die den Schutz des „freien Wortes in der Kirche" betreffen[7]. Darum spricht W. Soloviev auf Grund seiner Erfahrung die Überzeugung aus, daß „ein rein historisches oder juridisches Beweisverfahren des Primats nach menschlicher Schätzung wirkungslos bleiben muß", wenn es nicht gelinge, die Angst vor dem „Papalismus" durch so zwingende Erweise des Geistes, der demütigen Liebe nach dem Urbild Christi, zu überwinden, daß ein redlicher Christ gar nicht mehr daran vorübergehen könne, ohne den Geist zu dämpfen[8].

Es ist nicht unsere Sache, hier die Möglichkeiten und Wege zu diskutieren, wie die Maßgebenden der Kirche den Gutgesinnten (einzeln oder kollektiv verstanden) die Wege zur Einheit hin ebnen und erleichtern könnten. Vor allem pflegt man das Bekenntnis der Mitschuld an den großen Spaltungen des 11. und 16. Jahrhunderts zu nennen[9]. Sicher wird man als katholischer Christ in allem, was die „Kirche in der Welt" betrifft, auch stets an die Christenheit als Ganzes denken sollen und dabei die Getrennten im Hinblick auf die Taufe und die *bona fides* als irgendwie zugehörig realisieren, wenn uns daran gelegen ist, die Wege der Einheit zu ebnen[10]. Unsere theologische Aufgabe in diesem Zusammenhang

[4] Denzinger 1501—1508.
[5] E. Przywara, Summula (1953) 57.
[6] Ep. 120 (PL 54, 1048).
[7] K. Rahner, Das freie Wort in der Kirche (1954); vgl. Congar, Jalons 369ff.
[8] Siehe Irénikon 1926, 74.
[9] Bischof M. Besson spricht in diesem Zusammenhang von „Buße" (Nach 400 Jahren, 2. Aufl. 1941, 235); vgl. J. H. Newman, bei H. Rademacher, Die Wiedervereinigung (1937). — Über die historischen Grundlagen betr. Ost-Westkirche s. F. Dvornik, Les Slaves, Byzance et Rome (1926); Le schisme de Photius (1950); M. Jugie, Le schisme Byz. (1941), 187ff; E. Amann-A. Dumas, Hist. de l'Eglise (1943) 138ff; dazu das Sonderheft der Nouv. Rev. théol. Juni 1954 („Neuf siècles de schisme"). — Betr. die Reformationsgeschichte: Adrian VI., bei Pastor, Papstgesch. VI (1907) 93f; J. Lortz, Wie kam es zur Reformation? (1950); H. Jedin, Das Konzil von Trient (1948).
[10] J. Gribomont, in Irénikon 1949, 345ff; J. Hamer, l. c. 1952, 142;

ist vor allem die biblische Begründung des Papsttums, auf die es im Gespräch vor allem ankommt. Wir werden uns aber dabei bewußt sein, daß die hierarchische Ordnung, obschon Kennzeichen der Kirche Christi, doch nicht ihr innerstes Leben ausmacht. Für ihr eigenes Bewußtsein ist die Kirche das Volk der Geheiligten, die Braut des Herrn, der mystische Leib *in unitate Spiritus Sancti* d. h. in der vom Geist gewirkten Einheit der Gottes- und Bruderliebe. Und gerade darin weiß sich der katholische Mensch mit vielen verbunden, die auf der irdischen Ebene und für die kirchenrechtliche Faßbarkeit „Getrennte" sind.

Die theologische Aufgabe kann sich naturgemäß nur auf die Primatsvollmacht als solche, nicht auf die Entwicklung in der Geschichte beziehen, also auf die ideelle Einheitsbasis in sich genommen — als Erinnerung im Namen Christi und der apostolischen Urkirche, der gegenüber alle menschlichen Fragen und Schwierigkeiten nicht von entscheidendem Gewicht sein können.

Die biblischen Zeugnisse handeln entsprechend der Gesamtverkündigung Jesu direkt nur von der Vollmacht des Petrus im Kreise der Apostel und nur indirekt — in Synthese der sonstigen biblischen Leitgedanken — auch von der Kirche der späteren Generationen[10a]. Das entspricht der Verkündigung Jesu im ganzen, der „sein Geschlecht anredete und damit das Volk der Endzeit insgesamt"[11].

Die Belegstellen sind: Mt 16, 17—9; Lk 22, 71f; Jo 21, 15ff; dazu kommen die ersten 15 Kapitel der Apg, sofern sie das Bild der frühesten geschichtlichen Verwirklichung des petrinischen Primats geben. Die Erklärung biblischer Texte im allgemeinen beruht auf Schätzung nach begründeten Wahrscheinlichkeiten und so versteht sich, daß verschiedene Erklärer, wenn sie rein exegetisch sprechen, da und dort in guten Treuen nicht völlig gleicher Meinung sind. Immerhin kann schon der Vergleich der verschiedenen, einander entsprechenden Stellen (die biblische *analogia fidei*) die Wahrscheinlichkeit der Texterklärung zu vernünftiger Sicherheit erheben; eine völlige Gewißheit aber über die Bedeutung biblischer Texte gibt schließlich nur das Glaubensbewußtsein der Gesamtkirche bzw. die daraus schöpfende Qualifizierung des kirchlichen Lehramtes. In unserem Falle hat das Lehramt die petrinischen Stellen Mt 16 und Jo 21 zugleich vom petrinischen Amt der Zeiten verstanden[12], und dem entsprechend lehren alle katholischen Theologen.

L. Richard, in Nouv. Rev. théol. 1952, 485ff.

[10a] Außer den unten (Anmerkung 13) genannten katholischen Autoren betonen dieses „direkt Petrus — indirekt Nachfolger" die neueren Exegeten M. Meinertz, Theologie des NT (1950) I, 78; J. Schmid, Das Ev. nach Mt. 2. Aufl. (1952) 201; das Ev. nach Lk. 2. Aufl. (1951) 268; vgl. K. H. Schelkle, in Theol. Quartalschr. 1953, 104; P. Gaechter, in ZkTh 1953, 331ff.

[11] R. Baumann, Des Petrus Bekenntnis und Schlüssel (1950) 39.

[12] Vat. Konzil IV, 1—2 (Denzinger 1822ff).

[13] Kath. Untersuchungen zum Text: S. Euringer, in Festschr. f. A. Ehrhard (1922) 141ff; J. Geiselmann, in Bibl. Zeitfr. XII (1927); B. Bartmann, in Theol. u. Glaube 1928, 1ff; M.-J. Lagrange, L'Ev. sel. S. Matthieu, 3. Aufl.

Zur Primatsverheißung Mt 16, 17—9[13].

Schon die Echtheit der Stelle wird noch immer von manchen protestantischen Theologen bestritten oder doch angezweifelt. Eine zeitlang schien die negative Position, die mit einer Fälschung rechnete[14], besonders durch die Untersuchungen von J. Jeremias[15] und K. L. Schmidt[16] überwunden, und so konnte F. M. Braun von einer fast geschlossenen Übereinstimmung sprechen[17]. Doch ist durch die formgeschichtliche Schule wieder ein Wechsel im rückläufigen Sinne eingetreten, für welchen bezeichnend ist die Erklärung von E. Brunner, er könne sich trotz des positiven Votums auch der „meisten Protestanten" nicht zur Anerkennung der Echtheit entschließen[18]. Nach der Auffassung mancher Vertreter der formgeschichtlichen Schule hätten wir es bei Mt und Jo mit einer Gestaltung aus der Urgemeinde zu tun, nicht mit einem Wort Jesu selbst[19]. Diese Einwände erklären sich im Grunde nach dem Urteil Oepkes[20] daraus, daß man unbewußt von mittelalterlichen hierarchischen Vorstellungen ausgeht und dann im Hinblick auf Mt 20, 26 es als eine unmögliche Vorwegnahme, einen „Anachronismus" im Munde Jesu empfindet, daß er von „Kirche" könne gesprochen haben. Und wenn H. von Campenhausen eine „ausschließliche Übertragung der Leitung der Gesamtkirche an den einen Petrus" als Widerspruch zum Bild der Apg empfindet[21], so liegt offensichtlich eine ähnliche Verschiebung vor: er legt der Primatsidee eine absolutistische Vorstellung unter, als wäre mit der obersten Leitung jede andere Vollmacht, sei es von Mitaposteln, sei es von Ältesten, Propheten und Lehrern (und grundsätzlich aller) ausgeschaltet — eine Vorstellung, die der katholischen Lehre durchaus widerspricht: denn die kollegiale Struktur der kirchlichen Hierarchie ist wesentlich und auch durch das Vatikanische Konzil nicht angetastet[22]. Wenn W. G. Kümmel[23] aus formgeschichtlichen Überlegungen meint, das Wort „Kirche" könne wohl der Urkirche, doch nicht Jesus selbst zugeschrieben werden, so ist dabei das messianische Selbstbewußtsein Jesu

(1927); F. M. Braun, Aspects nouv. du problème de l'Eglise (1942) 97f; R. Graber, Petrus der Fels (1941); B. Schultze, in Orientalia chr. per. 1951, 213ff; J. Ludwig, Die Primatsworte Mt 16 (1952); Ch. Journet, Primauté de Pierre (1953); J. Schmid, Ev. nach Mt (1948) 178ff.

[14] A. Resch 1892, J. Grill 1904, A. Harnack 1918.

[15] J. Jeremias, Golgotha und der hl. Felsen (1926).

[16] K. L. Schmidt, in Theol. Blätter 1927, 293; Theol. Wb. III, 502ff. 743ff; Die Kirche des Urchristentums (1932).

[17] Neues Licht auf die Kirche (1946; frz. 1942).

[18] Mißverständnis der Kirche 140.

[19] R. Bultmann, in Theol. Blätter 1941, 275ff; W. G. Kümmel, Kirchenbegriff und Geschichtsbewußtsein in der Urgemeinde (1943) 39ff; E. Stauffer, Zs. f. Kirchengesch. 1943, 24ff; H. Strathmann, in Zs. f. syst. Theol. 1943, 269ff.

[20] Das neue Gottesvolk (1950) 167.

[21] v. Campenhausen, Kirchl. Amt 142; ähnlich E. Brunner, Mißverständnis 49f.

[22] Denzinger 1836ff; vgl. G. Dejaifve, in Rev. de Sc. phil. et théol. 1952, 466ff; Pius XII., Ansprache an die Bischöfe bei der Heiligsprechung Pius' X.

[23] Kirchenbegriff 39ff.

außer Acht gelassen, wie Cullmann richtig bemerkt[24]. Denn offensichtlich hat Jesus die Verheißung Dan 7 vom Reich des Menschensohnes als jetzt erfülltes Zeichen und damit das verheißene „Volk der Heiligen" als kommend bejaht; und wenn schon die Sache, die Sammlung der messianischen Reichsboten, auch für die extremsten Vertreter der Formgeschichte feststeht, so drängte sich auch der Name von selber auf[24a]. Deshalb besteht Grund zur Annahme, daß der Zweifel an der Echtheit bald verstummen werde.

Dazu hat O. Cullmann ein gutes Stück beigetragen. „Es gibt keinen wissenschaftlich berechtigten Anlaß zur Bestreitung der Echtheit", sagt er in ausführlicher Darlegung des exegetischen Standpunktes[25]. Man kann den Abschnitt aus Mt nicht wegdenken, ohne das Evangelium aus den Fugen zu heben: der Abschnitt steht ja nicht isoliert, er stellt im Aufbau des Mt ein wesentliches Glied, ja den Angelpunkt dar, den Übergang, von dem aus der Evangelist „die Linie vom historischen Jesu zur Kirche zieht". Bisher hatte Jesus ganz Israel gewinnen wollen, da aber ihre irdisch-messianischen Vorstellungen es verunmöglichten, zieht er die Folgerung und konzentriert sich jetzt auf seine Jünger, den Kern des neuen Gottesvolkes: sie sollen nach Jesu Heimgang das Instrument für die Gottesherrschaft bilden, die mit Jesus gekommen ist. Darum geht es ihm ja im ganzen Evangelium vom ersten Tag der Verkündigung an bis zum Tode. Einerseits hat Jesus versucht, ganz Israel zu gewinnen, anderseits hat er sich auf seine Jünger, den Rest des Volkes konzentriert. So wird er das neue Gottesvolk, „seine Kirche" gründen, und dabei soll einer der erste sein für das Werk. Der durch die Offenbarung des Vaters bezeichnete Simon ist aus sich selbst wie die andern ein schwacher Mensch, aber das ist gerade die Paradoxie der göttlichen Erwählung: sie wählt das Schwache. Paulus hat es gewußt (1 Kor 1, 27), und damit es unmißverständlich klar sei, erzählt der Evangelist gleich nachher den Vorfall, durch den es Petrus und allen Jüngern klar wird (Mt 16, 21—23).

Auf einen Einwand gegen die Echtheit der Verheißung an Petrus, der öfter erhoben wird[27], geht Cullmann eigens ein: Markus (8, 27ff) und Lukas (9, 18ff) bringen im Zusammenhang mit dem messianischen Bekenntnis des Petrus nichts von der Primatsverheißung für Petrus, nur das Schweigegebot des Herrn, um dann sogleich zur Leidensweissagung überzugehen. Das könnte sehr wohl den ursprünglichen Zusammenhang richtiger wiedergeben, meint Cullmann[28].

[24] Petrus 218 Anm. 43.

[24a] So auch F. Kaltenbusch, in Festgabe F. K. Müller (1922) 332; K. L. Schmidt, in Festgabe f. Deißmann (1927) 257ff; J. G. Hoffmann, in Melanges off. à Goguel (1950) 103ff; A. Oepke, Das neue Gottesvolk (1950) 153.

[25] L. c. 214 (vgl. die Gesamtdarlegung S. 171ff).

[26] L. c. 209; dazu M. J. Lagrange, L'Ev. sel. S. Matthieu (zur Stelle); K. L. Schmidt, in Theol. Blätter 1927, 299; J. Schmid, Ev. nach Mt (1948) 178ff.

[27] R. Bultmann, in Zs. f. nt. Wiss. 1919, 165ff; in Theol. Blätter 1941, 265ff; E. Stauffer, in Zs. f. Kirchengesch. 1943, 1ff; vgl. auch M. J. Lagrange, L'Ev. sel. S. Matthieu, 5. Aufl. (1941) 324.

[28] Cullmann, Petrus 192ff.

Dann wäre der mutmaßliche Ort der Primatsverheißung beim letzten Abendmahl gegeben und stelle eine Variation oder Parallele zu Lk 22, 71f dar, wonach Jesus am letzten Abend für Petrus betet, daß sein Glaube nicht wanke und daß er die Brüder stärke.[29] A. Vögtle[30] hält es mit E. Lehmann[31] sogar für sehr unwahrscheinlich (entgegen den meisten katholischen Erklärern), daß die Primatsverheißung in den Rahmen von Cäsarea Philippi tatsächlich passe. Es handle sich wohl um eine österliche Begebenheit, die sich in der Komposition des Mt mit dem messianischen Bekenntnis von Cäsarea verschmolzen habe. Als „Parallelüberlieferung" zum Zwiegespräch des Herrn mit Petrus bei Lk 22 könne aber die Verheißung bei Mt 16 nicht verstanden werden: Wortlaut und Stimmung der Texte sind so verschieden, daß es sich nicht um dieselbe Szene handeln kann[32]. So bliebe eine österliche übrig[32a].

Aber wie immer es mit der Datierung oder dem „Rahmen" der Verheißung an Petrus stehe (bei Cäsarea oder am letzten Abend oder nach Ostern): einen Zweifel an der Echtheit der Verheißung erklärt auch Cullmann als ebenso unbegründet wie die katholischen Exegeten.

Die Ursprünglichkeit des Verheißungstextes ist von Zeile zu Zeile an dem „aramäischen Erdgeruch" zu spüren. Es gibt „nicht viele Abschnitte in den Evangelien", sagt Harnack, „aus denen die aramäische Grundlage nach Gedanke und Form so sicher durchschimmert wie aus diesem streng geschlossenen Stück"[33]. „Fleisch und Blut" ist alter Ausdruck für die natürlichen Fähigkeiten des Menschen. „Binden und Lösen" ist rabbinische Fachterminologie für Rechtsprechung und Gemeindezucht. „Fels" wird Simon genannt, aramäisch Kepha, griechisch Petros — ein Wort, das von erhabenen Vorstellungen in der Überlieferung beladen ist, wie J. Jeremias gezeigt hat[34]. Das Symbol des heiligen Felsens war einst Abraham, der „Fels der Welt"[35], und es steht (durch Dan 2, 34f; 7, 9ff) im engen Zusammenhang mit dem messianischen Reich, welches die Heidenreiche zerschmettern und ein Reich der Völker für immer sein wird. Der Evangelist übersetzt das aramäische Wort für „Fels" in das griechische Petros, um den Lesern die Bedeutung des Simon Petrus als Grundstein von vornherein bewußt zu machen. Aus dem ganzen Neuen Testament steht fest, daß Simon vom Herrn den Namen Petrus (Fels) erhielt. „Hierfür wird man keinen überzeugenderen Anlaß finden als das Bekenntnis in Cäsarea"[36], und der Titel Fels führt auf die Vorstellung eines zu errichtenden Gebäudes, ohne Bild: einer in sich geschlossenen Gemeinschaft[37].

[29] L. c. 204f.
[30] Münchener theol. Zs. 1954, 15.
[31] Lehmann, in Ev. Theol. 1953, 54ff.
[32] Siehe Lehmann l. c. 63f; Vögtle l. c. 15.
[32a] E. Stauffer, in Zs. f. Kirchengesch. 1943, 1ff; R. Bultmann, Theol. der NT (1948) 46.
[33] Berliner Sitzungsber. 1918, 63ff.
[34] Jeremias, Golgotha (1926) 77.
[35] Strack-Billerbeck, Kommentar I, 733.
[36] A. Oepke, Das neue Gottesvolk (1950) 167.
[37] Strack-Billerbeck, l. c. Eine Anspielung auf das neue Gebäude (Tempel) enthält auch Jo 2, 19—22.

Daß mit dem „Felsen" Petrus selbst gemeint ist, seine Person, nicht (oder nicht bloß) der von ihm bekannte Glaube, wie manche Kirchenväter seit Eusebius annahmen (Ambrosius, Augustinus, Chrysostomus, Hilarius, Leo d. Gr.)[38], daß auch nicht „Christus selbst und allein", wie Luther meinte[39], der Fels genannt wird, hat G. Jeremias so überzeugend bewiesen, daß heute nur noch vereinzelte Erklärer auf die frühere Auslegung zurückkommen[40]. „Du bist der Fels", sagt Jesus. Auch die ältesten kirchlichen Schriftsteller haben es so verstanden: Justin[41] und Tertullian[42]. Natürlich wollten die erwähnten Kirchenväter, die Petrus hier als Repräsentanten des Glaubens angesprochen dachten, deshalb nicht im geringsten den Vorrang des Petrus antasten, sie wollten nur den Grund hervorheben, der für die Übertragung des Primats bestimmend war. Doch sind, wie gesagt, auch die meisten protestantischen Erklärer heute zu dem im Wortlaut gegebenen Sinn zurückgekehrt: „Die antikatholische Polemik hat sich an dem Satz vergriffen, da sie nicht den Petrus, sondern seinen Glauben und sein Bekenntnis als den Felsen beschrieb, auf den Jesus seine Gemeinde baue", sagt A. Schlatter[42a]. Und ebenso entschieden Cullmann: „Es ist wirklich die Person Simons" angesprochen[43].

Gewiß ist Jesus selbst im eigentlichen Sinn „der Fels" oder „das Fundament" der Kirche (1 Kor 3, 11), aber was ihm der Vater gegeben, überträgt er auf den von ihm designierten Stellvertreter oder Repräsentanten für die Zeit, da er selbst zum Vater heimgekehrt sein wird. So wie er „der Hirt" im ursprünglichen Sinne heißt[44] und doch auch andere Hirten bestellt, die Herde zu weiden[45], so ist es auch mit dem „Felsen".

Nun legt aber Cullmann — und hinter ihm steht die ganze protestantische Theologie — in eingehender Betrachtung des Mt-Textes besonderen Wert darauf, daß Petrus allein als Felsenfundament gemeint sein könne, also nicht Nachfolger haben könne. Die Verheißung wie die Bestellung des Petrus (Mt 16 und Jo 21) sei ganz und gar situationsbedingt: die Verheißung stehe im Zusammenhang mit dem persönlichen Bekenntnis des

[38] Die Texte der einzelnen, angefangen von Eusebius, sind von J. Ludwig (s. Anm. 13) gesammelt und besprochen. In der Reformationszeit berief man sich auf die Autorität der Kirchenväter, z. B. in den Schmalkaldischen Artikeln 28f (J. T. Müller, Die symbolischen Bücher, 1907, 334), unterlegte ihnen aber einen Sinn, der den Kirchenvätern fernlag.

[39] Predigt auf das Fest Peter und Paul 1522 (Weimarer Ausgabe 40 I, 68).

[40] H. D. Wendland, Die Eschatologie des Reiches Gottes (1931) 168f; A. Oepke, in Studia theol. 1950, 157; F. J. Leenhard, in Cahiers th. de l'actualité prot. 1948, 21ff; vgl. M. Meinertz, Theologie d. NT (1950) 74, der Petrus und sein Bekenntnis richtig verbindet (Cullmann hat ihn mißverstanden [Petrus 233 Anm. 74b]).

[41] C. Tryph. 100, 4

[42] De praeser. haer. 22.

[42a] Schlatter, Der Evangelist Matthäus 2. Aufl. (1933) 507.

[43] Cullmann, Petrus 231ff; ebenso Ed. Schweizer, Gemeinde nach dem NT (1949) 12; W. G. Kümmel, Kirchenbegriff 51.

[44] Ps 22, 1; Ez 34, 23; Jo 11, 14.

[45] Jer 3, 25; Jo 21, 15; Eph 4, 25; 1 Petr 5, 12.

Petrus, die Übertragung des Hirtenamtes bei Jo mit der dreimaligen Verleugnung des Petrus. Petrus sei als Apostel bzw. Erstapostel angesprochen, d. h. als unmittelbarer Augenzeuge Christi, und „das Apostelamt ist einmalig und nicht übertragbar". Es gehe um die „Fundamentlegung der Kirche", und diese ist naturgemäß „einmalig", „unwiederholbar" und „zeitlich begrenzt"[46]. „Im Licht des neutestamentlichen Gesamtzeugnisses über das Apostelamt und im Lichte der Ereignisse der Urgemeinde darf der Teil der Verheißung Jesu, der vom Bauen auf den Felsen Petrus spricht, nur so gedeutet werden, daß diese spätere Kirche ein für allemal auf dem Fundament ruht, das einmal, nämlich am Anfang, gelegt worden ist"[47]. Diese einmalige, unübertragbare Rolle des Petrus als Fels der Kirche liege darin, daß Petrus „in gewisser Hinsicht Ur- und Vorbild aller Kirchenleitung ist"[48], indem „alle spätere Kirchenleitung wissen soll, daß ihr die Schlüssel übergeben sind, und daß sie zu binden und zu lösen"[49], oder mit anderen Worten, daß sie „die missionierende und die ordnende Leitung hat"[50]. Auch habe Jesus nirgends angedeutet, „daß eine bestimmte Gemeinde die Sukzession in der Leitung der Gesamtkirche zu tragen hätte"[51] — ein an Rom gebundenes Sukzessionsprinzip ist also „nicht zu rechtfertigen"[52].

Wir kommen damit zur kritischen Würdigung dieser Einwände und damit zur biblischen Begründung des Primats als bleibender Funktion in der Kirche.

1. Um im Anschluß an Cullmann mit der Unterscheidung von Apostelfunktion und Leitungsfunktion zu beginnen: Wir sahen bereits im I. Teil: so gewiß die Apostel als solche und Petrus als Erstapostel in ihrem Kreise einmalig sind, so gewiß ist, daß ihre „Leitungsvollmachten" in der Kirche „weitergehen", nach Cullmanns eigenen Worten, als „unentbehrliche Elemente, deren Christus sich beim Weiterbau seiner Kirche bedient"[53]. Warum „unentbehrlich"? Offenbar deshalb, weil es im Wesen der Kirche als Gemeinschaft von Menschen begründet ist, daß sie nicht ohne lebendige Autoritäten bestehen kann. Denn „ein jedes Reich, das in sich selbst uneins ist, wird verwüstet, und jede Stadt oder jedes Haus, das in sich selbst uneins ist, wird nicht bestehen", sagt der Herr (Mt 12, 25). Worauf es Jesus ankommt, ist doch offenbar, seine Kirche so zu „bauen", daß sie bleibt, weil sie der Tempel oder das Bollwerk des Reiches Gottes ist, also daß sie von den dämonischen Mächten „nicht überwältigt wird". Dieser „Bau" bedarf des Felsenfundamentes. — ohne Bild gesprochen: die Kirche bedarf einer fundamentalen Leitungsfunktion.

[46] Cullmann, Petrus 234ff. 241. 251.
[47] L. c. 248.
[48] L. c. 251. 255.
[49] L. c. 255.
[50] L. c. 238.
[51] L. c. 256. 262f.
[52] L. c. 268.
[53] L. c. 250.

Gewiß sind auch die Leitungsfunktionen, die von den übrigen Aposteln repräsentiert werden, der Kirche nötig; aber davon ist Mt 18 die Rede, hier ist die Rede von der fundamentalen Funktion und ihrer Bedeutung für die Kirche, damit sie, auf den Fels gebaut, den Jesus ihr gab, den Anstürmen widerstehe — im Sinn des Gleichnisses Mt 7, 24ff von dem „klugen Manne, der sein Haus auf Felsen baut — es kamen die Fluten, es bliesen die Winde und schlugen an jenes Haus, es fiel aber nicht ein, denn es stand auf dem Felsen gegründet".

2. Cullmann unterscheidet zwar richtig zwischen Fundamentlegung und Bauzeit: die Fundamentlegung geht vorüber, die Bauzeit jedoch geht weiter, so lange das Reich Gottes gebaut wird — aber er verwechselt (unterscheidet nicht, was zu unterscheiden ist): Fundamentlegung mit Fundamentalfunktion. Die Fundamentlegung ist ein einmaliger Akt, die Fundamentalfunktion aber muß dauernd weitergehen und so lange dauern wie der Bau, d. h. solange es Kirche gibt. Diese Funktion aber setzt funktionierende Träger voraus. Petrus stirbt, — und dann?

3. Dem Felsensymbol von v. 18 folgt in v. 19 das Bild von den „Schlüsseln" (Schlüsselbund) des Himmelreichs und vom „Binden und Lösen" auf Erden mit Kraft im Himmel. Das ist „doch wohl eine Entfaltung oder wenigstens eine zusätzliche Erläuterung" der Felsenfunktion (Fundamentalfunktion) von v. 18.[54] Es ist ein klarer innerer Zusammenhang zwischen den verschiedenen Bildern: sie besagen, daß Petrus vom Herrn ausersehen ist, „der mit (besonderer) Autorität ausgestattete Leiter der Kirche zu werden", um ihre Festigkeit und Einheit wahrzunehmen[55]. Christus als der Herr des Baues übergibt dem von ihm Bevollmächtigten „die Schlüssel" (vgl. Is 22, 22; Offb 1, 18), und der Hausverwalter mit dem Schlüsselbund hat nun die oberste Vollmacht, denen aufzutun, die zum Volke Gottes gehören wollen, Unordentlichen aber das Haus zu wehren. Das Symbol des Schlüsselbundes war dem Orient geläufig als Symbol der Vollmacht über das Haus, „des Verwaltens und Regierens schlechthin"[56]. Auch Cullmann findet diese Erklärung richtig, ebenso Campenhausen[57]. Das Symbol „Binden — lösen" verdeutlicht das mit dem Schlüsselbund Gesagte, wobei die Doppelheit „Binden — lösen" ebenso bezeichnend ist wie das Auf- und Zuschließen des Hausverwalters mit dem Schlüsselbund[58].

Erwägen wir, was sich daraus ergibt! Da die in den Aposteln repräsentierte Leitungsvollmacht des Bindens und Lösens „weiter-

[54] J. Jeremias, Golgotha 112f; ähnlich W. Michaelis, Das Ev. nach Mt II (1949) 342; Ch. Journet, Primauté de Pierre (1953) 131.

[55] J. Schmid, Das Ev. nach Mt (1948) 176.

[56] J. Jeremias, in Theol. Wb. III, 750.

[57] Cullmann, Petrus 226ff; Campenhausen, Die Schlüsselgewalt der Kirche (1937). Doch wird bei Cullmann die Tendenz spürbar, das Öffnen der „Missionstür" zu betonen, eine Tendenz, die E. Vögtle mit Recht bekrittelt (Münchener theol. Zs. 1954, 34f).

[58] J. Jeremias, Golgotha 112; Theol. Wb III, 747f; A. Oepke, in Studia theol. 1950, 160.

gehen muß", wie Cullmann selbst sagt, und da ein innerer Zusammenhang zwischen der Fundamentalfunktion des „Felsens" und dem maßgebenden „Binden und Lösen" wie „Öffnen und Schließen" des Schlüsselbundträgers besteht — wie kann man ohne Widerspruch mit sich selbst die Ansicht vertreten, die von den übrigen Aposteln repräsentierten Vollmachten müßten „weitergehen", die in Petrus repräsentierte Sondervollmacht aber nicht?

Die Apostel sind zwar einmalig, der Erstapostel ist einmalig (d. h. ihr Aposteltum geht nicht weiter) — die Leitungsvollmachten aber gehen weiter, „müssen" sogar weitergehen, wie Cullmann sagt: die Existenz der Kirche, jedenfalls das *bene esse* der Kirche hängt daran, nach Cullmann, und er sagt es mit Recht. Also die von Jesus gegebene Struktur der Kirche geht weiter. Wenn dies in Bezug auf die von den Aposteln repräsentierten Leitungsgewalten gilt, wenn die den Aposteln gegebene Binde- und Lösegewalt nach Mt 18 im Gedanken Jesu sich möglicherweise auf eine „viele Generationen umfassende Zeit" bezieht[59], obschon die Apostel persönlich angesprochen sind — warum soll Jesus bei Petrus nicht ebenso an eine „viele Generationen umfassende Zeit" gedacht haben, obschon auch hier unmittelbar nur Petrus angesprochen ist? Warum zweierlei Maß für dasjenige, was den Aposteln gilt und was Petrus gilt?[60] Und wenn der Missionsbefehl Jesu Mt 28, 18ff, obschon an die Apostel gerichtet, die ganze Kirche der Endzeit angeht und nach Cullmann „die Aufforderung zur Kirchengründung" einschloß[61], warum und mit welchem biblischen Recht die Grenzlinie einzig in Bezug auf die petrinische Vollmacht Mt 16 ziehen? Entweder gilt überall oder nirgends, daß Jesus das ihm gegenwärtige Geschlecht anredet und mit ihm indirekt das Volk der Endzeit (ob nun das Ende näher oder ferner liegt)[62].

4. Die Fundamentlegung ist einmalig, wie bei einem physischen Bau so auch beim Bau der Kirche. Aber der Bau der Kirche besteht aus „lebendigen Steinen" (1 Petr 2, 5), die Kirche ist ein lebendiger Bau im Heiligen Geist. In einem solchen Bau gibt es naturgemäß Erneuerung der Personen, weil es sich eben um „geistige" oder „lebendige" Bausteine, um Menschen handelt, nicht um materielle Steine[62a]. Das gilt vom Grundstein oder Felsenfundament wie von den Steinen des Aufbaus. Ob Christus selbst als „Fundament" der Kirche bezeichnet wird (1 Kor 3, 11) oder „die Apostel und die Propheten" (Eph 2, 20) oder Petrus (Mt 16, 18) — es handelt sich jedesmal um ein Wort mit geistigem Sinn. Die „Steine" des Baues sind Personen, sind Vollmachtsträger, die wechseln — die Struktur des Baues aber bleibt. Die Kontinuität des Baues ist gewährleistet durch die bleibende

[59] Cullmann, Petrus 234.
[60] Auf diesen Widerspruch und dieses zweierlei Maß weist auch A. Vögtle hin (l. c. 17ff).
[61] Die Königsherrschaft Christi im NT, in Th. Stud. 1950, 9.
[62] S. oben (S. 150) Anm. 11.
[62a] Das ist besonders betont von B. Bartmann, Dogmatik II, 8. Aufl. (1932) 171.

Gegenwart des Geistes Christi, der wie den Tempel als Ganzes so auch die einzelnen Teile beseelt[63]: es ist die Kontinuität des mystischen „Leibes" nach dem paulinischen Bild, dessen Zellen, die Menschen, wechseln, dessen Formgesetz und Struktur aber bleibt – wenn es dieselbe Kirche Christi sein soll.

5. Daß die Petrusrolle sich nur darin verewigen soll, daß Petrus „Vor- und Urbild aller Kirchenleitung" sei, wie Cullmann meint (und hier hätte er sich sogar auf Cyprian berufen können)[64] ist bei allem Respekt vor Cyprian und Cullmann doch wirklich nicht glaubhaft. Das hat Vögtle[65] treffend begründet: dann wäre die Rolle des Erstapostels überflüssig. Jesus hätte den Sonderauftrag an Petrus sich ohne Nachteil schenken können. Die apostolischen Kollegen brauchten sein Vorbild nicht, weder „juridisch" (um zu wissen, daß sie Vollmacht haben: das wissen sie selbst, durch Jesus), noch „moralisch": in dieser Hinsicht waren sie nicht schwächer als Petrus. Und Vorbild ist Jesus genug, da ja „einer euer Meister ist" (Mt 23, 8) und „ich euch ein Beispiel gegeben habe, daß auch ihr tut, wie ich getan habe" (Jo 13, 15). Und für die Späteren wäre Petrus als „Urbild und Vorbild" der Kirchenleitung nötig? Juridisch? Aber dazu genügten die Apostel als Vollmachtsträger, und es ist nicht zu sehen, wozu Jesus noch einen von ihnen besonders hätte hervorheben sollen. Oder moralisch? Dafür ist uns zu wenig von Petrus überliefert, jedenfalls zu wenig Exemplarisches. Von Paulus liest und hört man mehr – bei Katholiken und Protestanten.

6. Niemand bestreitet, daß die Verheißung und Übertragung der Vollmacht an Petrus situationsbedingt ist und daß unmittelbar nur Petrus angesprochen ist; allein das besagt nur etwas über den Anlaß, den Jesus benutzt hat, um für seine Kirche etwas Wichtiges, Fundamentales, wahrzunehmen. Es ging ihm ja um die Kirche, um deren Grundlegung zunächst, aber auch deren Aufbau mit der bleibenden Fundamentalfunktion. Die Sache Gottes in der Zukunft beschäftigte den Herrn, da er wußte, daß er bald hinweggenommen sein würde (davon ist im nächsten Zusammenhang, Mt 16, 21, die Rede). Und sogar nur um die Kirche ging es ihm, um die „Königsherrschaft Gottes im Volke Gottes" (und durch dieses um die Welt)[66]. Sein Ziel und seine Absicht waren offensichtlich — nach der ganzen heilsgeschichtlichen Entwicklung, wie sie der Evangelist vor Augen hat — für die Kirche Vorsorge zu treffen, also nicht nur für die allernächste Weile, sondern überhaupt. Er sah ja im Geiste die „Unterwelt" am Werke; die Feindschaft der Volksführer bildete für ihn den Vorder-

[63] Jo 16, 13ff; 1 Kor 3, 16; 12, 13ff; Eph 2, 22.

[64] Cyprian, De unitate, 4—5; s. K. Adam, Gesammelte Aufsätze (1936) 70ff; J. Ludwig, Die Primatsworte, 21ff.

[65] In Münchener theol. Zs. 1954, 13f.

[66] Die in Mt 16, 18—19 nahegelegte Einheit von „Kirche" und „Himmelreich" läßt an die „künftige Gottesstadt" mit ihrem Volke denken, als Bollwerk und Instrument der Gottesherrschaft; J. Jeremias, in Th. Wb. III, 749 Anm. 55; J. Schmid, Das Ev. nach Mt (1948) 177.

grund, an dem er den Jüngern die Perspektive in die Endzeit erschloß (Mt 24). Die Dämonie der Unterwelt wird immer anstürmen — und Jesus wird für immer Vorsorge treffen, solange der Ansturm währt: es wird immer der lebendige Fels des Widerstandes da sein, ein lebendiger Fels, nicht die Erinnerung bloß an einen Toten. Petrus wird sterben — was dann?

7. Oder hätte vielleicht nach Jesu Meinung die Kirche zwar für die erste Zeit, so lange sie klein war, eines Einheitsinstrumentes, einer Felsenfunktion gegenüber dem Ansturm der feindlichen Macht bedurft, doch später, als Kirche der Völker, nicht mehr? Cullmann scheint solches zu insinuieren, da er sagt: „Aus der Tatsache, daß im Anfang ein einzelner als ‚Fels' unter den ‚Säulen' der Kirche vorstand, ist nicht notwendig zu schließen, daß auch in allen späteren Zeiten ein einzelner an der Spitze der Gesamtkirche stehen müsse; denn die Gesamtkirche fällt nicht mehr wie in den ersten Tagen mit einer Gemeinde zusammen"[66a]. So wäre die Einheit einer kleinen, auf Palästina beschränkten Kirche schwerer wahrzunehmen als im weiten Raume der Völker? Wenn schon die „eine Gemeinde" des Anfangs mit den paar apostolischen Hirten eines Erstverantwortlichen bedurfte, um gegenüber den „Pforten der Unterwelt" nicht auseinanderzubrechen, wie viel mehr bedarf die Völkerkirche der Fundamentalfunktion des Schlüsselbundträgers, einer Vollmacht, „im Vorgang" zu binden und zu lösen[67], eines, der „seine Brüder zu stärken" berufen ist (Lk 22, 32), eines, der „die Schafe und Lämmer" (die judenchristliche und heidenchristliche Kirche) „weidet" (Jo 21, 15ff)!

Grundsätzlich also ergibt sich aus dem Hinweis auf die „Pforten der Unterwelt" etwas für die ganze endzeitliche Situation der Kirche. Wenn die Kirche der apostolischen Zeit, obschon eine Gemeinschaft von Brüdern im einen Geist der Liebe, zugleich durch eine „heilige Ordnung" („Hierarchie" im Ursinn des Wortes) bezeichnet ist, durch ein Führungskollegium im selben Heiligen Geiste — wenn diesem Kreis der Vollmachtsträger ein erster gegeben ist, der als „Fels" das Gebäude trägt, der den „Schlüsselbund" hat, der als Oberhirt für die „Lämmer und Schafe" waltet — und wenn dies alles vom Herrn der Kirche um der Königsherrschaft Gottes willen vorgesehen ist, damit die Kirche als geeintes Volk Gottes das Werkzeug für das Kommen der Gottesherrschaft sei: wie hätten die Apostel auf den Gedanken kommen können, die Kirche bedürfe später nicht mehr derselben Ordnung, nicht mehr derselben Struktur, sie könne nach menschlichem Gutdünken (*iure humano*[68]) auch zu einer anderen Struktur hinüberwechseln, sie brauche später nicht mehr charismatisch und hierarchisch zu sein, sie sei auch in der andern Gestalt noch immer dieselbe Kirche im Sinne Christi, dem es nur auf den Geist, nicht auf die Strukturform ankomme — wozu gab er dann selbst die Form?

[66a] Cullmann, Petrus 255.

[67] „Im Vorgang" nach Cullmanns Wort: l. c. 230.

[68] K. L. Schmidt, in Rev. d'hist. et de phil. rel. 1937, 317f. 336 (u. alle Protestanten ähnlich).

Die Kirche der ersten Jahrhunderte, die apostolische und nachapostolische Kirche, glaubte sich an die Form gebunden, im Osten gleich wie im Westen. Die Handauflegung durch die apostolischen Hirten fügte jeweils, auch unter gewisser Mitwirkung des Volkes, die neuen Glieder der Vollmachtsträger hinzu — die heilige Ordnung, wenn sie etwa in Korinth im letzten Jahrzehnt des ersten Jahrhunderts gestört war, wurde durch eine Instanz wiederhergestellt, die sich auf die „Voraussicht" der Apostel berief (Klemens von Rom)[69] — diese Instanz hat „den Vorrang in der Liebe und trägt das Gesetz Christi und den Namen des Vaters" (Ignatius von Antiochien)[70] — und zu dieser Instanz kommen „die Gläubigen von überall her" zusammen, um mit ihr als der maßgebenden Regel der Lehrtradition „übereinzustimmen" (Irenäus)[71]: Dies alles ging von der Glaubensüberzeugung der alten Kirche aus, daß die „heilige Ordnung", die der Herr für den Anfang vorgesehen hatte, auch in den folgenden Generationen bleiben müsse.

8. Was aber die Bindung des petrinischen Amtes an einen bestimmten Ort oder eine bestimmte Gemeinde betrifft, die Cullmann der katholischen Dogmatik zuschreibt[72], so liegt ein merkwürdiges Mißverständnis zu Grunde. Denn natürlich hat der Ort des petrinischen Hirtenamtes mit seiner kirchlichen Vollmacht nicht in dem Sinne zu tun, als wäre die Funktion an einen bestimmten Ort „gebunden". Wie der Herr der „Fels" der Kirche im Ursinn des Wortes war, ob er zufällig in Judäa oder Galiläa wandelte: „der Fels" ist er nicht im physischen Sinne, sondern geistig. Und wie das alte Volk der Wanderung nach Paulus „aus dem geistig zu verstehenden Felsen trank, der es begleitete, und der Fels war Christus" (1 Kor 10, 4); so hat das neue Gottesvolk die Verbindung mit dem Herrn der Kirche durch den „Felsen" Petrus, ohne daß dieser örtlich gebunden wäre; denn „der Fels ist geistig zu verstehen", sagt Paulus; das Gottesvolk ist auf der Pilgerschaft in dieser Welt, und Petrus, der Fels der Kirche, fühlt sich selbst wie seine Mitpilger „auf der Wanderung", „in der Fremde"[73]. Für urchristliches Lebensgefühl wäre es ganz unvollziehbar gewesen, der Funktion der Leitung eine feste Stätte zugewiesen zu denken, nicht nur weil sich eschatologisch (im Ausblick auf die ewige Vollendung) alles auf Abbruch gestellt weiß, sondern auch im erfahrbaren irdischen Sinn; besonders die Führenden sind von einer Stadt zur andern verfolgt — der geistige Fels aber, der an der Kraft des Felsen-Christus teilhat und ihn repräsentiert, ist überall, wo er auch sei, „der Fels", der das Volk des Herrn in der Wüste „begleitet" und seine Brüder im Wissen um die Fürbitte des Herrn zu „stärken" hat.

[69] Klemens von Rom, Kor 44ff.

[70] Brief an die Römer, Einl. Zur Erklärung der Stelle s. J. Thiele, in Theol. u. Glaube 1927, 705ff; A. Ehrhard, Die Kirche der Martyrer (1932) 276; B. Altaner, Patrologie, 2. Aufl. (1950) 80.

[71] C. haer. III, 3, 2. Zur Erklärung s. Batiffol-Seppelt, Urkirche und Katholizismus (1910); A. Ehrhard, l. c.; D. J. Unger, in Theol. Studies 1942, 359ff; J. Ludwig, Die Primatworte 8ff.

[72] Cullmann, Petrus 255f. 261ff.

[73] 1 Petr 2, 11; vgl. Hebr 11, 13; Hermas, Sim. 1, 6.

Als Petrus sich in Jerusalem verfolgt wußte und „sich an einen anderen Ort begab" (Apg 12, 17), bedeutete es nicht, daß er nun in Jerusalem einen Stellvertreter oder Nachfolger hätte zurücklassen müssen, weil Jerusalem als historischer Ausgangspunkt der christlichen Mission notwendig auch für immer das Zentrum der Christenheit bleiben müsse. Kein Christ konnte solcher Meinung sein; davor bewahrte ihn schon die Weissagung des Herrn vom Gericht über Jerusalem und seine Aufforderung, beim Nahen des Unheils zu fliehen. Niemand konnte denken, weil „das Wort des Herrn von Jerusalem ausgeht" (Is 2, 3), sei deshalb das Heil für das Gottesvolk an das „fleischliche Jerusalem unten" gebunden (Gal 4, 25f). Die jüdisch-samaritische Streitfrage, ob die „wahren Anbeter" auf dem Berge Garizim oder auf dem Sionsberge anbeten (Jo 4, 2), ist für Christen längst überholt. Als Petrus in einem Frühstadium auf Missionsreisen in Joppe und Cäsarea war, war er nicht weniger zuständig für eine so weittragende Entscheidung wie die gesetzesfreie Aufnahme von Heidenchristen (Apg 10), als wenn er noch in Jerusalem gewesen wäre.

Wir wissen nicht das Jahr, in welchem Petrus nach Rom kam, aber daß der erste Petrusbrief zwischen 63 und 64 von „Babylon" = Rom aus geschrieben ist, darf mindestens als sehr wahrscheinlich gelten[74]. Und alle sonstigen altkirchlichen Aussagen „werden klar und leichtverständlich bei der von ihnen deutlich nahegelegten Annahme, daß Petrus in Rom geweilt habe und dort den Martyrertod gestorben sei, und jede andere Vermutung kann nie auch nur eine einzige Quelle als positive Stütze für sich anführen" (H. Lietzmann)[75]. Aber von der Idee der Kirche oder des Primats her war es nicht selbstverständlich, daß Petrus nach Rom kam, und für seine Nachfolge war deshalb auch nicht von vornherein (wie ein verbreitetes Mißverständnis meint) „eine bestimmte Gemeinde ein für alle mal festgesetzt"[76]. Die theologische Wahrheit vom obersten Hirtenamt der Kirche hängt nicht an der „geschichtlich maximalen Wahrscheinlichkeit" des römischen Aufenthaltes Petri, und streng genommen ist die Cathedra Petri auch nicht von da an „nach ewiger Glaubenswahrheit" mit dem römischen Aufenthalt des heiligen Stuhles verbunden. Cullmann führt selbst eine Reihe von katholischen Theologen an[77], die die „freiere" Ansicht vertreten: Stan. Dunin-Borkowski, R. Graber, L. Kösters, Ch. Journet, aber er irrt sich, wenn er meint, sie stünden im Widerspruch mit dem Wortlaut des Vatikanischen Konzils, weil da die Rede ist vom „Römischen Stuhle, der von Petrus gegründet und durch sein Blut geweiht ist"[78].

Ein Widerspruch mit dem Vatikanum besteht nicht. Denn es ist zu unterscheiden die Frage, ob der Primat des römischen

[74] J. Michl, I. Petr (Regensburger NT 8) (1953) 195ff; A. Wikenhauser Einleitung z. NT (1953) 363.
[75] Petrus und Paulus in Rom (1915) 171.
[76] Cullmann, Petrus 255.
[77] L. c. 261.
[78] Vatik. Konz. IV, 2 (Denzinger 1824).

Bischofs von dem geschichtlichen römischen Aufenthalt des hl. Petrus abhänge, und die andere Frage, ob der Primat für immer mit dem römischen Bischofssitz verbunden sei. Die erwähnten Theologen verneinen mit Recht die erste Frage und nehmen die zweite als theologisch begründet, aber nicht als Glaubenssatz an – auch dies mit Recht.

Denn was den tatsächlichen römischen Aufenthalt und Martyrertod des Petrus betrifft, so wird er von den Vätern des Vatikanischen Konzils in der zitierten Bemerkung zwar als historisch angenommen, aber nicht als Glaubenswahrheit eingeführt: die vatikanischen Definitionen wie andere beziehen sich ausschließlich auf Offenbarungsinhalte und sind nach den Erklärungen der Konzilstheologen jeweils im Canon enthalten, der für dieses zweite Kapitel lautet: „Wenn jemand sagt, es stamme nicht von Christi eigener Anordnung und nicht aus göttlichem Recht, daß der hl. Petrus im Primat über die ganze Kirche beständige Nachfolger hat, oder der römische Papst sei nicht der Nachfolger des hl. Petrus in eben diesem Primat, so sei er ausgeschlossen."

Was aber die bleibende Verbindung des Primats mit dem römischen Bischofssitz betrifft, so wird sie zwar von den Theologen im allgemeinen vertreten[79], jedoch von keinem als Glaubenssatz hingestellt. Die Konzilsväter ließen es offen[80], und die neue Fundamentaltheologie von M. Nicolau-J. Salaverri[81] führt aus: „Unser Beweis für den Primat des römischen Oberhirten ist vollkommen unabhängig sowohl von der Tatsache des römischen Aufenthaltes des hl. Petrus wie auch von dem Recht, nach welchem Petrus den Primat mit dem römischen Bischofsamt verbunden hat". Mit Berufung auf Bellarmin und die Väter des Vatikanischen Konzils wird betont, daß „die Frage der Nachfolge im Primat unabhängig ist von der Tatsache und vom Recht (göttlich oder menschlich) des hl. Petrus als Bischof von Rom." Danach wäre es theologisch denkbar, daß Petrus, auch ohne in Rom gewesen zu sein, auf irgend einem Wege verfügt habe, daß der dortige Bischof ihm im Primate folge.

9. Sowohl im Hinblick auf die Primatsverheißung bei Mt 16 wie die petrinischen Analogien bei Lk 22 und Jo 21 gilt nach den Erkenntnissen der modernen formgeschichtlichen Exegese der Evangelist jeweils als Zeuge für viele, wenigstens für die urkirchliche Tradition einer Kirchenprovinz. Die Berichte der Evangelisten haben nach dem Leitgedanken der heutigen Exegese ihre Prägung von der frühesten — apostolisch überwachten — Gemeindeüberlieferung erhalten, wo sie ihren „Sitz im Leben" hatten. Deshalb konnte selbstverständlich ein so feierliches Wort wie die Verheißung Jesu über den „Felsen" und „Schlüsselträger seiner Kirche" (mit den Analogien bei Lk und Jo) nur in einer Generation überliefert werden und in das Evangelium eingehen, in welcher „der Inhalt

[79] Doch äußert sich T. Granderath, der Herausgeber und Erklärer der vatikanischen Konzilsakten, zurückhaltend in diesem Punkte (Gesch. d. Vat. Konz. III, 706, 482f).

[80] L. c. 305.

[81] Theologia fundamentalis, 2. Aufl. (1952) 631.

Wirklichkeit war oder doch als Ideal angesehen wurde" (H. Strathmann)[82]. Deshalb muß Petrus zu der Zeit, als das Mt-Evangelium in Umlauf kam, als der führende Mann der Kirche bekannt gewesen sein. Die Kirche hätte sich lächerlich gemacht, zwischen 50—60 das Mt-Evangelium zu verbreiten, wenn dieser Petrus zwar lebte, aber gar nicht der war, der er nach der offiziellen Urkunde sein mußte. Wenigstens im Bereiche des Mt-Evangeliums muß also Petrus als Erstapostel gegolten haben. Das schließt zugleich die Annahme Cullmanns aus, Petrus habe sich schon nach wenigen Jahren von seiner Stellung in der Urgemeinde zurückgezogen[83], so daß für die unmittelbare Verknüpfung des römischen Primates mit dem petrinischen die Voraussetzung fehlte. Diese seltsame Theorie ist von verschiedenen Seiten als exegetisch und historisch unmöglich erwiesen worden[84] und wird schwerlich wieder auferstehen. Hier genüge es, noch auf die Bedeutung der johanneischen Primatstelle hinzuweisen.

Nach Jo 21, 15ff übertrug der auferstandene Herr dem „Simon, Sohn des Johannes" in feierlichster Form das oberste Hirtenamt über seine „Lämmer und Schafe" und stellte ihm im selben Zusammenhang das Martyrium in Aussicht. P. Gaechter[85] hat gezeigt, daß die dreifache Widerholung der Frage: „Simon, Sohn des Johannes, liebst du mich?" und der Antwort: „Weide meine Lämmer, weide meine Schafe" eine tiefere Bedeutung hat. Sie ist nicht nur in Erinnerung an die Verleugnung des Petrus die feierliche Vergebung, sondern zugleich in der Form der Dreimaligkeit der Ausdruck höchster Rechtskraft einer Amtsübergabe oder eines Vertrages (gemäß der orientalischen Rechtsanschauung). Und was die Bildrede vom Hirten betrifft, so „kann kein Orientale sich eine Herde vorstellen, die nur anfangs, in der Zeit ihrer ersten Gründung von einem sichtbaren Hirten geleitet wird, eines solchen aber nachher nicht mehr bedarf."[86] Auch der Zusammenhang der Primatsübertragung mit der Weissagung des Martyriums[87] verwehrt jeden Gedanken, der Auftrag zur Kirchenleitung gelte nicht für die ganze Lebenszeit Petri. Es ist die letzte feierliche Handlung Jesu vor seiner Himmelfahrt, „gleich dem Mantel, den der scheidende Elias dem Elisäus zuwarf" (V. Rosanov)[87a]. Und wie peinlich — soll man sagen für Jesus oder für Petrus? — daß der Mann seines Vertrauens sich nicht für immer gebunden betrachtet hätte! Vom Apostelamt sagt K. H. Rengstorf[88]: „Das

[82] In Zs. f. syst. Theol. 1943, 354.
[83] Cullmann, Petrus 37ff.
[84] Z. B. von L. Cerfaux, in Rech. de Sc. rel. 1953, 188ff; P. Nober, in Verbum Domini 1953, 46ff; O. Karrer, Einheit der Christen 114ff; Ch. Journet, Primauté de Pierre (1953) 101, 131f; A. Vögtle, in Münchner theol. Zs. 1954, 37f.
[85] ZkTh 1947, 328ff.
[86] L. c. 335.
[87] Für diesen Zusammenhang siehe auch R. Bultmann, Das Ev. nach Jo. 11. Aufl. (1950) 55; H. Strathmann, Das Ev. nach Jo (1951) 267.
[87a] In Nouv. Rev. Théol. 1952, 1052f.
[88] Rengstorf, bei W. Zoellner-W. Stählin 191.

Apostelamt ist auf Lebensdauer gegeben und kann erst im Tode dem Auftraggeber zurückgelegt werden." Das dürfte kaum bezweifelt werden können. Die Treue zur persönlichen Sendung des Apostels ist unzertrennlich von der Treue zum Herrn, und das gilt vom Erstapostel um so mehr. Päpste, die zurücktraten oder dazu genötigt wurden, sind keine Parallelen: denn der Papst hat keine unmittelbare Sendung vom Herrn und kann der Kirche, die ihn betraute, den Auftrag zurückgeben.

Bei Lk 22, 31f steht ein für den petrinischen Primat bedeutsames Zwiegespräch zwischen Jesus und Petrus. Danach sprach Jesus am letzten Abend, offenbar im Zusammenhang mit dem Hinweis auf die Verleugnung: „Simon, Simon, der Satan hat sich ausgebeten, euch wie den Weizen zu sieben — aber ich habe für dich gebetet, daß dein Glaube nicht wanke — du aber kehre um und stärke deine Brüder!" E. Stauffer betrachtet mit Recht dieses Lukaszeugnis als sehr bedeutsam für die petrinische Sonderstellung[89]: Jesus vertraut dem Petrus einen Mittlerdienst unter den Brüdern an. Die Grundlage und Kraft dazu wird Jesu hohenpriesterliche Fürbitte sein, und damit ist die volle Zuversicht für den Jünger begründet; jede Berufung menschlichen Dünkels aber und alles Sichrühmen wird von vornherein sinnlos, weil alles von der Fürbitte des himmlischen Hohenpriesters getragen ist. Von daher aber ist Gewißheit. Wenn auch der Anlaß der Rede durchaus situationsbedingt und einmalig ist, so sagt der Inhalt doch etwas höchst Wichtiges für die Kirche überhaupt, für die Grundlage alles kirchlichen Dienens und insbesondere für den erstverantwortlichen „Knecht der Knechte Christi": die Vollmacht gründet einzig auf der Gnadenmacht Gottes und stützt sich auf die Fürbitte und Gegenwart des himmlischen Hohenpriesters.

Außerdem begegnen uns im NT eine Reihe von neutestamentlichen Stellen, die auf die Funktion der petrinischen Erstverantwortung für die Kirche hinweisen. Was die Apostelgeschichte betrifft, ist es allgemein anerkannt, daß Lk im ersten Teil seiner Erzählung die Führungsrolle des Petrus deutlich sichtbar macht. Bei allen wichtigen Anlässen führt er das Wort und wird als entscheidende Instanz von Beschlüssen eingeführt, ohne daß deshalb die Apostelkollegen und die Vertreter der Gemeinde überhaupt zurückgedrängt würden[90] — das wäre ja gerade nicht Repräsentation der Gemeinde im Sinne Jesu, im Sinne der Liebe, nach welcher Petrus dreimal gefragt wurde, ehe er die Vollmacht empfing. Daß Petrus auf dem Apostelkonzil von Jerusalem den Vorsitz führte, wird zwar von einigen protestantischen Erklärern, darunter Cullmann[91], bezweifelt (und man kann das von ihren Voraussetzungen aus wohl verstehen), aber von andern um so entschiedener anerkannt[92].

[89] E. Stauffer, Theologie des NT, 4. Aufl. (1948) 16.

[90] Ein Zusammenwirken des Apostelamtes mit den Gemeindevertretern bei wichtigen Entscheidungen war durch die Idee der Kirche selbst nahegelegt: s. Apg 1, 15ff; 13, 2f; 15, 6. 22; 1 Kor 5, 4f; 2 Kor 2, 6ff; 1 Klem 44; Did 15.

[91] Petrus 49.

[92] M. Dibelius, in Theol. Literaturzeitung 1947, 193ff; H. J. Schöps,

Petrus erscheint auf dem Apostelkonzil wie sonst in der Apg als „unbezweifelter Leiter der Kirche" (Ed. Schweizer)[93]. Damit steht keineswegs im Widerspruch, wenn er sich gelegentlich veranlaßt sieht, für seine Entscheidungen sich vor der Gemeinde zu erklären (Apg 11, 1ff), oder wenn er wegen eines Mißgriffs von Paulus zur Rede gestellt wird (Gal 2, 11ff); der Primat ist keine Autokratie, sondern schließt, auch „rechtlich" gesprochen, die kollegiale Struktur der Kirchenführung ein[94].

Im übrigen hat gerade der Apostel Paulus die Sonderstellung des Petrus zu wiederholten Malen hervorgehoben: In seiner Frühzeit machte er „Petrus die Aufwartung" und blieb vierzehn Tage bei ihm (Gal 1, 18); denn obschon er seine Berufung unmittelbar vom Herrn empfangen hatte, war er sich doch bewußt, daß er seine Wirksamkeit nicht ohne Gutheißung der Urapostel, vor allem des Petrus, realisieren konnte. Vielsagend ist es, daß er Simon fast durchgängig unter seinem Funktionsnamen „Kephas" (Fels) einführt, so selbstverständlich war dies in den Gebrauch der Urkirche eingegangen. Besonders denkwürdig aber für die Sonderstellung des Petrus ist der paulinische Bericht von den Auferstehungserscheinungen Jesu (1 Kor 15, 1. 5ff). Der Bericht ist feierlich, „nach urkundlicher Weise" geformt[95] und gibt in seinem ersten Teil nach den Erklärern eine traditionelle Bekenntnisformel der Urkirche wieder: „Ich möchte euch im klaren wissen, Brüder, über die Heilsbotschaft, die ich euch verkündet habe... Ich habe euch vor allem weitergegeben, was ich selbst empfangen hatte. Christus ist für unsere Sünden gestorben, gemäß der Schrift, ist begraben und am dritten Tage auferweckt worden gemäß der Schrift und ist dem Kephas erschienen, hernach den Zwölfen — sodann erschien er mehr als fünfhundert Brüdern auf einmal ... dann dem Jakobus, dann allen Aposteln und zuletzt von allen, wie der Fehlgeburt, „auch mir". Also Paulus der letzte, Petrus der erste, der den Auferstandenen sah. Es ist weithin anerkannt, auch von Cullmann[96], daß die hier berichteten Ostererscheinungen nach der Bewertung des Paulus Sendungsoffenbarungen waren: darum nennt er die Frauen nicht, und darum „mußte die betonte Erstoffenbarung an Petrus folgerichtig eine Sonderberufung, einen Sonderauftrag, in sich schließen... eine Sonderverantwortung des Petrus für die werdende Kirche" (E. Stauffer)[97]. Der Bericht ist wie gesagt „aus der Urgemeinde aus Jerusalem stammende, formulierte Tradition" (H. Strathmann)[98]. Vielleicht könnte man mit J. Ludwig sich wundern, daß die paulinischen Briefe nirgends ausdrücklich Bezug auf Mt 16, 18f nehmen — allein das ginge von

Theologie u. Geschichte des Judenchristentums (1949) 445ff.

[93] Gemeinde nach dem NT (1949) 12.

[94] Siehe oben Anmerkung 26.

[95] K. Holl, Ges. Aufsätze (1928) II, 46.

[96] Cullmann, Petrus 66. 242; vgl. E. Stauffer, l. c. 17; E. Hirsch, Die Auferstehungsgeschichte (1940) 18; W. Grundmann, in Zs. f. nt. Wiss. 1940, 119; H. v. Campenhausen, in Zs. f. Kirchengesch. 1950, 136f.

[97] L. c. 17.

[98] In Zs. f. system. Theologie 1943, 241.

der Vorstellung aus, daß solche Gelegenheitsbriefe, wie Paulus sie schrieb, nicht nur den faktischen Vorrang des Petrus wie als etwas Allbekanntes erwähnen, sondern auch noch die „theologische Begründung", also das System der Theologie entwickeln müßten – eine unmögliche Voraussetzung. Im übrigen nimmt auch Ludwig an, daß Paulus den Begriff „Ekklesia" von Jesus her, also von Mt 16, 18 her, aufgenommen habe[99] – und im Epheserbrief (2, 20), ohne das petrinische Felsenfundament zu bestreiten, einen ergänzenden Aspekt hervorgehoben habe: daß Petrus nicht allein und losgelöst von den übrigen „das Fundament" ist, sondern die Kirche ist auf der Gesamtheit der „Apostel und Propheten" als ihrem Fundamente „aufgebaut". Und vielleicht hat Paulus im gleichzeitigen Kolosserbrief (1, 17f) etwas Ähnliches sagen wollen, nämlich: gewiß ist Kephas, wie sein Name ausdrückt, „der Fels" der Kirche, aber das hebt nicht auf, daß Christus es ist, in welchem „alles seinen Bestand hat, und Er ist das Haupt seines Leibes, der Kirche".

Die Hauptschwierigkeit, so sagen uns immer wieder die Gutgesinnten unter den getrennten Christen, ist nicht so sehr unsere Schrifterklärung in sich selbst, wonach Jesus seiner Kirche für immer ein petrinisches Amt, eine letzte sichtbare Instanz der geistlichen Führung geben wollte –: „das könnt ihr mit beachtlichen Gründen aus der Hl. Schrift als dem Sinne Jesu entsprechend ableiten", so gestehen uns manche *in camera caritatis*; die Hauptschwierigkeit ist das Papsttum in der empirischen geschichtlichen Gestalt. Nicht daß der religiöse Charakter der neueren Päpste in Frage gestellt würde, im Gegenteil –, aber es geht um das „römische System", wie man es nennt, um die aus der Idee in der Geschichte entwickelten Folgerungen, angefangen vom Anspruch der päpstlichen Herrschaft über die Staaten und der Gewalt gegenüber religiösen Dissidenten im Mittelalter[100] bis zu den heutigen zentralistischen Höhepunkten des Kirchenrechtes, wonach z. B. bei der Bischofswahl die Mitwirkung der Provinzial- oder Ortskirche auf ein Minimum reduziert ist oder glaubensbindende Definitionen seit einem Jahrhundert nicht nur zur Abwehr von Häresien ergehen, sondern aus dem Bedürfnis der Frömmigkeit. Dies, so sagt man, vertiefe in der ohnehin prekären Lage der Christenheit den geistigen Graben zwischen der Kirche und den Getrennten und lasse die vom Herrn gebotene Rücksicht auf die Verwirklichung der Einheit vermissen.

Bei diesen gewiß nicht leicht zu nehmenden Einwendungen ist eines übersehen, was für das Christentum wesentlich ist. Die christliche Religion zum Unterschied von mystischen Systemen ruht auf geschichtlicher Grundlage. Die Offenbarung in Christus ist nicht so sehr eine Erleuchtung über ewige Wahrheiten als geschichtliche Heilstat Gottes, der durch die Menschwerdung

[99] J. Ludwig, Die Primatworte 3; vgl. P. Feine, Theologie des NT (1919) 352ff.

[100] Selbst Gregor VII. glaubte solche Ansprüche biblisch begründen zu können: s. A. Möhler, Kirchengesch. II, 2. Aufl. (1867) 383ff.

in die raumzeitliche Welt getreten ist[101], in die Geschichte des Menschengeschlechts. Das ist ein geschichtliches Heilsereignis, das auf der zeitlich-menschlichen Ebene fortwirkt: es ist wie „die Quelle", aus der, „wie die Schrift sagt, Ströme lebenspendenden Wassers fließen werden" (Jo 7, 38), oder nach dem andern biblischen Bilde „wie ein Senfkorn, das jemand nahm und auf seinen Acker säte... und es wird zu einem Baume, so daß die Vögel des Himmels kommen und in seinen Zweigen wohnen" (Mt 13, 31f). Schon die Urkirche, in geschichtlichem Zusammenhang mit dem Volke des Alten Bundes entstanden, durchläuft wie in allem, so auch in Verkündigung und Gemeindeordnung eine Entwicklung, die von der einmaligen Offenbarung her, aus dem „Weizenkorn, das in die Erde fiel" (Jo 12, 24), alle Stadien des Wachstums durchläuft und in allen die Kennzeichen einer echten Entwicklung zeigt: „Erhaltung des Typus, Kontinuität der Prinzipien, dauernde Lebenskraft"[102]. So ist in der Verkündigung aus der apostolischen Formel Phil 2, 6ff das Dogma von der einen Person in zwei Naturen geworden; so ist aus dem Presbyterat der Apostelzeit im antignostischen Kampf die Konzentration in einem „monarchischen Episkopat" hervorgegangen; und diese Entwicklungen sind, wie sie von vornherein zu erwarten waren, zweifellos von Christus ins Auge gefaßt worden: „indem er das Werk entwarf, entwarf er auch dessen rechtmäßige Ergebnisse" (Newman)[103]. Das gilt auch von den Entwicklungsphasen des petrinischen Amtes. Die Geschichte des Christentums ist die Entfaltung dessen, was in der Offenbarung als heilsgeschichtliches Ereignis kam. Die Kirche lebt aus Christus, der ihr seine bleibende Gegenwart in all ihren Wesensfunktionen verbürgt: in der Liebe des Heiligen Geistes, wodurch die Geheiligten als Glieder des mystischen Leibes, Brüder untereinander, zusammengeschlossen sind, in Lehre und Sakrament, in Prophetie und apostolischer Führungsvollmacht. So gibt es einen Weg „durch Christus zu Gott" nicht ohne oder gegen die geschichtlich lebendige Kirche, die Christi Leib in der Kontinuität der Zeit ist und als geschichtliche Wirklichkeit durch die Zeiten wächst. Man kann nicht der Meinung sein, der Baum habe die Jahresringe der Entwicklung abzuwerfen und zum ursprünglichen Senfkorn zurückzukehren, auf das „reine Evangelium". Eben darum ist es grundsätzlich falsch, weil im unbewußten Widerspruch zum Wesen der Kirche als Leib Christi in der Geschichte, „die Ausübung des ursprünglichen Primats nach dem heutigen Maßstab zu beurteilen" und umgekehrt[104]. Die Offenbarung ist zwar mit den Aposteln abgeschlossen, aber bleibt geschichtlich fortwirkende Macht, d. h. die Erscheinungsformen wechseln, und wenn auch „Apostel und Propheten" nur zusammen die Kirche Christi darstellen, so kann es doch gar nicht anders sein, als daß in der ge-

[101] Newman, Development n. 34 (Ausg. Haecker II, 1, 4); vgl. H. Fries, in: Newmanstudien II (1954) 67ff.
[102] Newman-Haecker, Entwicklung der christlichen Lehre (1922) II, 5
[103] L. c. I, 2, 2.
[104] B. Bartmann, Dogmatik II, 8. Aufl. (1952) 169.

schichtlichen Entwicklung die Akzente bald mehr auf dem prophetisch-charismatischen Element, bald mehr auf dem institutionellen Element im Leibe der Kirche ruhen. Zugegeben, daß gerade infolge der Reformation mit ihrer Betonung der Schrift allein das hierarchische Element im Katholizismus um so nachdrücklicher betont erscheint, und daß dies als zeitbedingte Erscheinung einer rückläufigen Bewegung grundsätzlich zugänglich ist, einer Entwicklung, die sich an der Urkirche orientieren soll, doch ohne die Geschichte zu verleugnen — aber Entwicklung kann es nur geben in Wahrung des überzeitlichen Typus der Kirche, in Wahrung der bischöflichen und petrinischen Struktur, die der Kirche vom Herrn für immer gegeben ist.

DAS *BONUM PROLIS* ALS EHEZIEL BEI THOMAS SANCHEZ S. J. UND BASILIUS PONCE DE LEÓN O. E. S. A.

Moralgeschichtliche Untersuchungen über divergierende Tendenzen in zwei Ehetraktaten des 17. Jahrhunderts

Von Dr. Felix Trösch, Basel

(Schluß)

II. DIE OBJEKTIVE UND SUBJEKTIVE AUSRICHTUNG DER EHE AUF DAS *BONUM PROLIS* NACH BASILIUS PONCE DE LEÓN

1. Das Wesen der Ehe und der Rang der Eheziele[130]

In einem flüchtigen Überblick über verschiedene Definitionen der Ehe erklärt Ponce, daß je nach dem Gesichtspunkt alle ihre Berechtigung haben[131]. In der traditionellen Definition des zivilen und des kirchlichen Rechtes wird vor allem das bleibende einigende Band und die gegenseitige Verpflichtung der Eheleute herausgestellt[132]. Der Ausdruck *individua vitae consuetudo* besagt schon nach römischem Recht eine Schicksals- und Interessengemeinschaft. Diese ist grundgelegt in einer personalen, geistigen Verbindung von Mann und Frau. Im Ausdruck *coniunctio viri et foeminae* einen Hinweis auf die fleischliche Vereinigung zu sehen, lehnt der Autor entschieden ab. Die geistige, nicht die fleischliche Gemeinschaft sei der Ehe wesentlich[133].

Hinter diesen an sich verschieden interpretierbaren Hinweisen steht eine Grundauffassung der Ehe, welche von derjenigen des Sanchez bedeutend abweicht. Dies zeigt sich bei den weiteren Ausführungen über die Eheziele. Mit der Tradition betrachtet zwar auch Ponce die *proles* als eines der drei Ehegüter, bzw. Eheziele. Entscheidend ist aber seine Ansicht über die innere Beziehung zwischen dem Wesen der Ehe und dem *bonum prolis*. In einem eigenen Kapitel widerlegt er zunächst ausführlich gewisse ältere Theologen und Kanonisten sowie Häretiker, welche eine nicht vollzogene Ehe überhaupt nicht als ein *verum matrimonium* anerkennen wollten. Diesen Theorien, welche die Copula als eine *pars essentialis* der Ehe betrachten, stellt er die kirchliche Lehre

[130] Wir zitieren im folgenden Ponces De Matrimonio mit den Abkürzungen: L(ibro) c(apitulo) n(umero).

[131] L1 c2 n 1.

[132] *Ad eandem etiam obligationem et vinculum respexit Magister in 4. dist. 27. cum sic definit: „Matrimonium est viri foeminaeque coniunctio maritalis, inter legitimas personas, vitam indissolubilem retinens"* L1 c2 n2. *Parum ab ista differt communis et recepta definitio quae assignatur in utroque iure.* Ebd. n 3.

[133] *Quare illis quidem verbis significatur coniuges, quamdiu cohabitant, eisdem fortunae flatibus prosperis et adversis expositos esse. Vita namque, non tantum ea, quam vivimus, sed etiam facultates, alimenta, fortunam, quae viventibus accidit, significat... Ad animum itaque coniunctionis nomen aperte referri debet, non ad carnalem corporum quam non esse essentialem, neque ad integritatem matrimonii pertinere, ostendam infra... Tum quia affectu nuptiae introducuntur. l. si quis 26. C. de Nuptiis: tum etiam, quia animus et votum contrahentium esse debet, ut matrimonium sit consortium omnis vitae et individua vitae consuetudo, hoc est, ut nunquam dirimatur.* Ebd. n 4.

gegenüber, wonach die Ehe als Vertrag und Sakrament durch d bloßen gegenseitigen Konsens zustande kommt. Vollzug der E gehört also in keiner Weise zum Wesen der Ehe[134].

Von diesem tatsächlichen Vollzug ist wohl zu unterscheiden objektive, von jeder subjektiven Intention der Gatten un hängige Hinordnung der Ehe auf die geschlechtliche Ver gung. Gegen die allgemeine Lehre der Scholastiker, die Weck neuen Lebens sei ein *finis operis* der Ehe, möchte Ponce k Vorbehalte machen, „wenn man sie richtig versteht"[135]. Di „richtige Verständnis" ist dem Autor also offensichtlich k Selbstverständlichkeit. Seine Ansicht wird am deutlichsten bei Frage nach dem Rang des *bonum prolis* unter den Eheziel

Mit der Schule nennt Ponce als Eheziele nacheinander: *procrea sobolis, mutuum obsequium et communicatio operum, remedi concupiscentiae*. Diese traditionelle Reihenfolge bedeutet aber unseren Autor nicht auch schon die entsprechende Rangordnu Bereits bei der Aufzählung hebt er das an zweiter Stelle genann Eheziel hervor durch einen kleinen Kommentar aus Aristotele Dieser sehe im Menschen wegen der Anlage zur ehelichen Lebe gemeinschaft noch mehr ein *animal coniugale* als ein *animal poli cum*[136]. Ponce zeigt jedoch nicht nur besonderes Interesse für d

[131] Als Vertreter der sogenannten Copulatheorie nennt Ponce den Pelagia Julian, Gratian, Wikleff und (mit Einschränkung) Michael Medin L1 c16 n 2–4. — Gegen diese zitiert er besonders den Passus über die E im Decretum pro Armenis Eugen's IV. Gewisse alte Texte, welche für die Theorie zu sprechen scheinen, seien von Gratian mißverstanden worden. Ebd. n 5–7; 12–15. — Zur Geschichte der Frage vgl. A. Esmein, Le mariag en droit canonique I, bes. S. 103–107.

Ponce weist ferner die Ansicht Bellarmins zurück, wonach die Copula em *pars integralis* des Sakramentes wäre. Wird dies im strengen Sinn des Worte verstanden, dann ergibt sich die für Ponce unannehmbare Folgerung, daß d Copula *ex opere operato* sakramentale Gnaden vermittelt. Wird der Ausdruc nur vom Sakrament im weiteren Sinn, als Darstellung der *unio hypostatic* verstanden, dann ist er falsch; denn unter dieser Rücksicht ist die Copula per *essentialis*. Ebd. n 8; 10. — Darum die klare Schlußfolgerung: *Maneat igit copulam neque ad essentiam neque veritatem neque ad perfectionem integrali matrimonii pertinere, sive matrimonium consideretur ut contractus, sive ut sacra mentum est, usus enim rei traditae in nullo contractu pertinet ad essentiam n integritatem contractus*. Ebd. n 11.

[133] *Igitur Scholastici omnes in eo conveniunt: matrimonium quavis contrahentiu intentione seclusa, ordinem habere ad consuetudinem et copulam secundum car nem, ... neque in hoc ulla potest esse dissensio, si recte intelligatur*. L1 c17 n

[136] *Primus est sobolis procreatio, quod bonum prolis appellant. Alter vero mutuu obsequium et communicatio operum, de quo Aristoteles 5. physicorum cap. 3; e lib. 3. cap. 3. et alibi. Docet enim hominem magis esse animal coniugale quam politicum; et 1. politicorum, cap. 1. et lib. 1. Oeconom. cap. 3. dixit, combinationem maris et foeminae esse primam societatem, haec enim est aliarum radix et fundamentum. — Addunt etiam tertium finem scilicet remedium concupiscentiae, alter in altero coniuge, hoc est, redditionem debiti*. L1 c20 n 1. — Daß Ponce sich nicht ohne weiteres mit der Schultradition identifizieren will, kommt auch in der mit einer gewissen Distanzierung referierenden *appellant ..., addunt ...* zum Ausdruck. — Bezeichnend ist ferner die Einleitung zum ganzen Kapital: *E his quae superius dicta sunt, non erit difficile ea, quae de matrimonii fine a Doctoribus dici solent, intelligere et etiam nonnulla corrigere*. — Vgl. ferner L1 c2 n 4: ... *in prolem, quae est finis, ut isti dicunt, primarius operis et contractu*

Ehe als Lebens- und Hilfsgemeinschaft der Gatten, sondern er erklärt in der Folge, daß diesem Eheziel der Primat zukomme. Mit Vorliebe spricht er dabei von *coniunctio animorum* und *naturalis in diverso sexu societas*[137]. Die „Seelenverbindung" und „natürliche Gemeinschaft der beiden Geschlechter", welche Sanchez zwar als *finis proximus* des Ehevertrages bezeichnet, aber dem *finis primarius* unterordnet, erhebt Ponce also zum Hauptziel der Ehe schlechthin. Wir müssen seine Gedankengänge und Begründungen etwas näher ins Auge fassen.

Unser Autor präsentiert seine Ansicht durchaus nicht als eine Neuheit, sondern beruft sich mit Nachdruck auf die Tradition, besonders auf Augustinus. Dieser spreche wohl auch von den zwei Ehezielen *procreatio liberorum* und *naturalis in diverso sexu societas*, zeige aber, daß die beiden nicht nur in der abstrakten Betrachtung, sondern in der Sache selbst von einander getrennt werden könnten, sowohl bei solchen, die sich durch Gelübde oder sonstige Abmachungen zur völligen Enthaltsamkeit verpflichten, als auch solchen, die von Natur aus der geschlechtlichen Vereinigung unfähig seien. Daraus gehe klar hervor, daß die Weckung neuen Lebens nicht das Hauptziel der Ehe sein könne, durch dessen Ausschluß der Vertrag gar nicht zustande käme. Wesensnotwendiges Hauptziel sei vielmehr die bloße natürliche Gemeinschaft der beiden Geschlechter in gegenseitiger Liebe, Hilfe und Treue[138]. So interpretiert Ponce verschiedene Texte von Augustinus, besonders dessen Ausführungen über die Ehe

[137] Vgl. L 1 c 18 n 8—10; 17.

[138] Ponce zitiert den folgenden Passus aus dem Traktat De bono coniugali: *Sed adduco ... aliud testimonium Augustini ex eodem lib. cap. 3., ubi cum examinaret cur coniugium esset bonum, ita subiungit: „Quod mihi non videtur propter solam filiorum procreationem sed propter ipsam etiam naturalem in diverso sexu societatem; alioqui non iam diceretur coniugium in senibus, praesertim si vel amisissent filios vel minime genuissent. Nunc vero in bono licet annoso coniugio, et si emarcuit ardor aetatis inter masculum et foeminam; viget tamen ordo charitatis inter maritum et uxorem; quia quanto meliores sunt, tanto maturius a commixtione carnis sive puri consensu se continere coeperunt, non ut necessitatis esset, postea non posse quod vellent, sed ut laudis esset, primum noluisse, quod possent. Si ergo observatur fides honoris et obsequiorum invicem debitorum ab alterutro sexu, etiamsi languescentibus et prope cadaverinis utriusque membris, animorum tamen rite coniugatorum tanto sincerior quanto prolatior et tanto securior quanto placidior castitas perseverat."* L 1 c 18 n 9. — Daraus schließt er: *In quo testimonium in primis expendendum est duos assignasse Augustinum fines contrahendi matrimonii, et liberorum procreationem, et ipsam etiam naturalem in diverso sexu societatem. Deinde hos duos fines ita distinguit, ut non solum consideratione, sed re ipsa separari et possint et contingat: tum in his, qui sua sponte, vel voto vel proposito abstinere volunt a carnali complexu; tum in his qui non sponte, sed natura cogente, utpote quorum sunt languida et cadaverina corpora, nec dare operam volunt rei uxoriae nec possunt. Possent ergo languida et prope emortua corpora inter se convenire ob solam naturalem in sexu diverso coniunctionem. Praeterea considerandum est, quamis istos duos fines in matrimonio distinguat Augustinus, ex eius tamen verbis in hoc testimonio satis aperte colligi, liberorum procreationem non esse praecipuum finem et talem, quo sublato periret huius ratio contractus; sed solam naturalem in diverso sexu coniunctionem, in qua servetur obsequiorum invicem debitorum ab altero sexu, et honoris fides, esse praecipuum matrimonii finem, quique ad essentiam firmitatemque matrimonii requiritur: finem autem procreationis aliquando iuste coniungi cum priori fine, aliquando vero deficere...* Ebd. n 9.

von Maria und Josef. In allen findet er seine These bestätigt, daß eine wahre Ehe möglich sei nicht bloß ohne tatsächlichen Geschlechtsverkehr, sondern auch ohne jede Hinordnung auf denselben. Dem Seelenbund der Eheleute komme also der Primat zu vor allen andern Ehezielen[139]. Die Ehe von Maria und Josef gilt Ponce als die Idealehe schlechthin. Augustinus gebühre besonderes Lob, weil er klarer als andere Kirchenväter ihre Bedeutung erkannt und herausgestellt habe[140].

Ein weiterer Kronzeuge für die Vorzugsstellung der Liebesgemeinschaft als Eheziel ist unserm Autor Hugo von St. Viktor. Mit besonderem Beifall kommentiert er dessen Ausführungen über den höheren Wert einer Ehe, die einzig durch das Band einer

[139] Vgl. L1 c18 n 8: *Hanc sententiam mihi videtur docuisse Augustinus ... Ergo in lib. de bono coniugali, cap. 1, haec habet ... Expendo deinde dicere Augustinum solam hanc animorum coniunctionem amicabilem et germanam sine commixtione carnali, satis esse ad verum matrimonium, hoc est, posse consistere veram rationem coniugii sine ordine ad commixtionem carnalem.* — Ebd. n 17: *Ut enim ex Augustino vidimus, non illud est praecipuo quaesitum in matrimonio, imo neque est ita requisitum, ut sine eo ratio coniugii permanere non posset, sed ob solam naturalem in diverso sexu societatem et cum solo charitatis vinculo stare potest valide matrimonium, excluso etiam fine et scopo liberorum procreationis.* — Daß es Ponce nicht nur um die subjektiven, aktuell intendierten Eheziele oder um eine ausdrückliche oder implizite Einwilligung in den ehelichen Verkehr geht — wie man vielleicht aus gewissen Formulierungen schließen könnte — sondern wirklich um Aussagen über das objektive Wesen der Ehe, wird aus den folgenden Darlegungen über die objektiven Voraussetzungen der Ehe und die Substanz des Ehevertrags noch deutlicher werden. Wenn Ponce (L1 c18 n 7) die Distinktion Sanchez' zwischen einem *consensus in copulam ex parte contractus* und einem *consensus in copulam ex parte contrahentis* für die Ehe Marias (L2 d28 n4) billigt, dann hat diese Unterscheidung im Zusammenhang seiner ganzen Konzeption nicht mehr die gleiche Bedeutung.

[140] *Primum est inter Mariam et Joseph fuisse verum cum omni proprietate matrimonium. Praeferendus in hoc Augustinus aliis Patribus, qui aliter loquuntur, nisi eorum verba commode explicari possint, quos tamen in concordiam redigere conatur Canisius lib. 2. de Beata Virgine, ca. 11 ...* L1 c18 n10. — Im Anschluß an Gabriel Vazquez, In III, disp. 125 cap. 4, setzt sich Ponce seinerseits mit Vätertexten auseinander, welche das Bestehen einer wahren Ehe zwischen Maria und Josef zu leugnen scheinen. Vgl. L1 c19 n12–13.

Tatsächlich hat erst Augustinus der Ehe Marias und Josefs einen Platz in der Theologie verschafft. Die Väter vor ihm waren allzu sehr damit beschäftigt, die Jungfräulichkeit Marias *ante et post partum* zu verteidigen und wagten nicht von einer eigentlichen Ehe zu sprechen, zu deren Vollendung ihnen die Copula zu gehören schien. Ambrosius, vom römischen Recht herkommend, hatte in nicht gerade glücklicher Weise erstmals die Konsenstheorie auf diese Ehe anzuwenden versucht, um sie als wahre Ehe zu erweisen. Doch erst Augustinus entwickelte eine volle Rechtfertigung der Ehe von Maria und Joseph sowohl nach der rechtlichen als nach der spirituellen Seite. Es war ihm offenbar vor allem darum zu tun, die geistigen Werte der Ehe herauszuarbeiten und den über allen fleischlichen Verkehr erhabenen Bund auch für die gewöhnlichen Eheleute als ein wenigstens progressiv zu realisierendes Ideal hinzustellen. — Vgl. J.-C. Didier, Le mariage de la Sainte Vierge dans l'histoire de la théologie: Mélanges de Science Religieuse (Lille) IX (1952) 135–138 (kurze Zusammenfassung einer These von M. Frévin, Lille 1951); J. Freisen, Geschichte des Canonischen Eherechtes 83–90; L. Godefroy, Le mariage au temps des Pères: DTC IX, 2077–2123. — Schon Gabriel Vazquez betont, daß vor allem Augustinus der Verfechter der These einer wahren Ehe zwischen Maria und Josef war. Vgl. In III. disput. 125 cap. 2 n 10: *Quamvis autem primus omnium Augustinus eam expresse docuerit.*

ngeschlechtlichen Liebe zusammengehalten wird[141]. Er weiß reilich, daß die Autorität des Hugo von St. Viktor in Ehefragen ei den Scholastikern ziemlich kompromittiert ist. Sie finden seinen Ehebegriff allzu spiritualistisch. Dieser ließe sich auch anwenden uf ein Liebesverhältnis zwischen zwei Personen des gleichen Geschlechts oder auf die Beziehungen der Ordensleute untereinander[142]. Ponce glaubt jedoch, daß man Hugo von St. Viktor hierin Unrecht tue. Dieser bestreite nur die Notwendigkeit einer ausdrücklichen Einwilligung in den Geschlechtsverkehr bei der Eheschließung. Er leugne nicht, wie die Gegner behaupten, eine Beziehung der Ehe zur Fortpflanzung schon vor dem Sündenfall[143].

Eine weitere Bestätigung für den Vollwert der Ehe ohne jede Geschlechtsgemeinschaft sieht Ponce in den verschiedenen Ehedefinitionen, auch der offiziellen des Kirchenrechts. Diese ist elbst in einer Ehe ohne jede Hinordnung auf Geschlechtsverkehr

[141] Ponce zitiert ausführlich den Traktat De incorrupta Deiparae Virginitate wo Hugo von St. Viktor seine noch zu besprechende Auffassung des Ehekonsenses entwickelt und zu dem unserm Autor wichtigen Schluß kommt: *Sed valde adanda sunt quae sequunter. „Huius debiti" (loquitur de carnali commercio) necessitas illos coniugatos sibi ad invicem non subiicit, in quibus, dum coniugium ontraheretur vel sanciretur, huius operis consensus non praecessit. Nec tamen hoc ficio cessante veritatem seu virtutem coniugii cessare credendum est, imo potius ulo verius ac sanctius coniugium esse, quod in solo charitatis vinculo et non concupiscentia carnis libidine fundatum est.*" L1 c18 n11. — Zur Ehelehre Hugos von St. Viktor vgl. P. M. Abellán, El fin ... del matrimonio. S. 66—74; J. Fuchs, Die Sexualethik des hl. Thomas, bes. S. 196ff.

[142] *Nonnulli Recentiores hoc loco referunt Hugonem de Sancto Victore peculiarem hac re sententiam sequntum esse. 3. tomo lib. de Mariae Virginitate perpetua. cap. I., ubi novum quoddam genus contractus matrimonii excogitasse videtur. Inquit enim praecipuam causam seu finem matrimonii et coniugii fuisse, ut vir olicto patre et matre adhaereret uxori suae, non commixtione carnis, sed affectu charitatis, dilectionis et habitationis. Postea vero adiunctum ei fuisse officium enerandi filios in conservationem generis humani. — Hanc sententiam iidem Recentiores impugnant. Imprimis, quia si essentia matrimonii in sola illa coniunctione animorum per dilectionem et habitationem consisteret, posset quidem inter atrem et sororem, quinimo inter duos fratres iure ipso naturali esse matrimonium. equidem inter eos potest esse animorum societas in charitate ad perpetuam habitationem, quod videtur absurdum. Inter eos autem matrimonium non alia ratione esse nequit, nisi quia haec matrimonii coniunctio suapte natura ad hoc est ut filii enerentur ... Denique, si vera esset opinio Hugonis, inter omnes religiosas mulieres nter se et viros religiosos inter se ipsos verum matrimonium et coniugium esset, quod est absurdum.* L1 c17 n2—3. — Zu den *recentiores*, die zu einem so wenig günstigen Urteil über Hugos Ehelehre kommen, gehört auch der von Ponce hoch verehrte und viel zitierte Gabriel Vazquez S. J. († 1604), mit welchem er offenbar während seines etwa achtjährigen Aufenthaltes in Alcalá in persönlichen Kontakt gekommen ist. Die obige Zusammenfassung von Hugos Ehelehre sowie die Objektionen dagegen sind fast wörtlich übernommen aus Vazquez' Commentariorum et disputationum in IIIam partem S. Thomae tomus II (erstmals erschienen in Alcalá, 1611) disp. 125 cap. 7 n. 73ff. — Diese Objektionen und die Rechtfertigung Hugos finden sich noch nicht in Ponces früherem Traktat De Impedimentis. Wir werden auf den Einfluß von Vasquez auf Ponces Konzeption noch zurückkommen.

[143] *Caeterum ego existimo longe aliam fuisse Hugonis sententiam, ille enim non loquitur de radicali iure nec negat ex prima sua institutione id habere, sed tantum loquitur de consensu explicito ex parte contrahentis, negat enim necessarium esse huiusmodi consensum ad veram rationem matrimonii...* Ebd. n 4.

voll verwirklicht. Für seine Auffassung spreche auch das Kirchenrecht, welches die Josefsehe und die Ehe zwischen Impotenten anerkenne[144].

Schließlich zitiert Ponce sogar Quintilian und Tacitus, sowie den Kaiser Verus als Autoritäten aus dem heidnischen Altertum. Auch sie sehen in der Ehe vor allem eine ergänzende Lebens- und Hilfsgemeinschaft zwischen Mann und Frau[145].

Ganz konsequent versucht der Autor aus der zum Hauptziel erklärten *coniunctio animorum* auch die wesentlichen Eigenschaften und Voraussetzungen der Ehe abzuleiten. So bemüht er sich die Notwendigkeit des Geschlechtsunterschiedes für die Ehe auch ohne Rücksicht auf die Zeugung nachzuweisen. Nur die Ergänzung von Mann und Frau, die Verbindung des stärkeren mit dem schwächeren Geschlecht, vermögen jene natürliche Arbeits-, Hilfs- und Seelengemeinschaft zu bilden, welche das Hauptziel der Ehe darstellt[146].

Auch die volle Freiheit des gegenseitigen Jaworte ergibt sich als Notwendigkeit aus dem Hauptziel der Ehe, der gegenseitigen Liebe. Ponce nimmt darum Stellung gegen jene Scholastiker — und Sanchez im besonderen — welche die spekulative Frage, ob wenigstens Gott einem Mann eheliche Rechte geben könnte über eine Frau ohne deren Einwilligung, bejahend beantwortet hatten. Diese Ansicht sei unvereinbar mit dem Wesen der Ehe, die auf eine personale gegenseitige Liebe hingeordnet sei[147].

[144] *Harum omnium definitionum verba atqua sensus cum omni proprietate retinentur, sine ullo etiam implicito consensu in copulam et separato omnino dominio utili a directo et absque ullo contractu in usum.* L1 c18 n16.

[145] „*Matrimonia*" *inquit Quintilianus declamat. 368, „sunt ab ipsa rerum natura inventa, sic mares foeminis iunguntur, ut imbecillior sexus praesidium mutua societate sortiatur". Et apud Tacitum, lib. 4. Agrippina sibi maritum a Tyberio exposcit, subveniret solitudini, inquiebat, daret maritum, habilem adhuc inventam sibi, neque aliud probis quam ex matrimonio solatium. Praecipuaitaqua finis matrimonii est, ut adversus pericula et infortunia societas vitae utriusque sexus, obsequiis, praesidio atque solatiis iuvetur. Ut enim vere et eleganter Imperator Aelius Verus referente in eius vita Spartiano, „Uxor dignitatis nomen est, non voluptatis". Cum ergo finis alius matrimonii sit magisque praecipuus, eo non poterit constare matrimonium.*

[146] Ponce entwickelt dieses Argument gegen den Einwand, daß einer Ehe zwischen Impotenten *sine ordine ad copulam* das spezifische Merkmal gegenüber andern Gemeinschaften fehle und man daraus auf die Möglichkeit einer Ehe zwischen Personen gleichen Geschlechts schließen könnte: *Ad tertium solutio est facillima, mirorque alios valde sibi in argumento placuisse. Non potest contrahi coniugium inter duos homines aut duas foeminas ad caste vivendum, quia sexus requiritur diversitas. Quod si ulterius huius rationem quaeras, addo petendam ex ipsa natura communis societatis et vitae; non enim vir cum viro naturalem integram efficit societatem, sed vir cum foemina, sic enim imbecillior sexus fortiori firmatur et communia vitae officia iuxta naturae exigentiam dividuntur inter utrumque coniugem. Nec enim foeminis forensia competunt et ... prohibiti sunt postulare foeminae, ne scilicet contra pudicitiam sexui congruentem se alienis negotiis immisceant aut virilibus fungantur officiis. Nec vero viros in domesticis tractandis detineri aequum est. Ideo ergo sexus diversitas ad naturalem vitae societatem, quam intendit matrimonium, etiam ad caste vivendum contractum, requisita est.* L7 c39 n 3.

[147] Über die Notwendigkeit eines wirklichen Konsenses: *Quare dico rationem optimam colligendam ex speciali huius contractus natura, quod est vinculum quod-*

Die Unauflöslichkeit der Ehe ergibt sich nach Ponce ebenfalls in erster Linie aus der Liebesgemeinschaft als ihrem Hauptziel. Gewiß dient die Unauflöslichkeit auch dem Wohl allfälliger Nachkommenschaft. Aber daraus läßt sich nicht eine absolute Unauflöslichkeit für jede Ehe, besonders für die unfruchtbare und jene ohne Möglichkeit des Geschlechtsverkehrs ableiten. Die Wurzel der Unauflöslichkeit liegt darum tiefer: in der gegenseitigen Übergabe aus Liebe, welche ihrer Natur nach dauernd und unwiderruflich sein muß[148]. Wenn viele Theologen der Ehe die absolute Unauflöslichkeit nicht *ex iure naturae* zuerkennen wollen, sondern diese nur aus ihrer sakramentalen Darstellungsfunktion der Einheit Christi und der Kirche oder gar nur aus dem positiven Kirchenrecht herleiten, dann liegt darin nach Ponce letztlich eine Verkennung der Würde der Ehe als Liebesbund[149]. Dieser Vorwurf richtet sich direkt gegen Sanchez, welcher die absolute Unauflöslichkeit der Ehe nur aus dem *bonum sacramenti* begründen zu können glaubt[150].

iam mutui atque perpetui amoris, animorum corporumque coniunctio. Id quod illa verba Genes. 2. prolata ab Adamo inspirante Deo: „Propter hanc relinquet." ... Repugnat autem mutuum amorem esse sine vero affectu atque consensu, solum consensu ficto aut praesumpto, ut planum est. L2 c2 n 5. — Gegen die Ansicht: *Deum posse usum corporis alicuius foeminae viro concedere ad tempus aliquod vel perpetuo absque eorum consensu, sicut vasa auri abstulit ab Aegyptiis* (ebd. n 2) macht Ponce geltend: *Itaque mihi persuadeo, neque matrimonium fieri posse sine consensu contrahentis, neque posse Deum tradere corpus foeminae viro extra matrimonii vinculum. Primum quidem docet etiam Thom. Sanchez ... et alii ... Et ea prima pars probatur ista consideratione. Quia matrimonium ex essentia sua est vinculum mutui amoris, definitur enim „animorum corporumque coniunctio": at vinculum mutui amoris sine consensu esse non potest. Ergo neque matrimonium. Quare qui tollit mutuam animorum coniunctionem, tollit matrimonii rationem, neque magis matrimonium sine mutuo consensu esse potest, quam matrimonium sine matrimonio. Quod si quis respondeat Deum, qui coniungeret, allicere eos, quos coniungit, per internam inspirationem, sicut respondet Soto ... est incidere in nostram sententiam et a priori discedere.*

[149] *Contractus enim hic ex natura sua est mutui et reciproci amoris, ex iure naturali ortum habens ad propagationem generis humani. Unde perpetuitatem exigit, tum ut ardentior sit amor inter coniunctos coninges, tum ut fidelior sit bonorum administratio, tum ut recta sit filiorum educatio, tum ut minor sit occasio dissensionum ardentiorque dilectio inter affines coniugis, tum denique ut adulteriis magis praecideretur causa, quae frequentius evenirent, si liceret dimittere, tum quia sic non certus agnosceretur pater, quo tolleretur religiosa filii educatio, everteretur debita parentibus reverentia, turbaretur bonum paxque publica. Quis enim filium iam natum educaret, si verus ignoraretur parens. Quo modo cogeretur alere, quos non genuit?* L1 c13 n3. Ebd. n 14: *Adde ex mutuo amore transferri dominium corporis, quod ex se principium est et radix etiam copulae carnalis, licet per accidens aliquo impediatur casu; ratio autem indissolubilitatis annexa est illi translationi dominii ex amore mutuo, quae perpetuitatem exigit ex genere suo.*

[150] *Ut melius quid in hac re tenendum sit percipi queat et loquamur convenienter dignitati matrimonii, de quo satis abiecte plerique Doctores supra citati loquuti sunt, per partes procedendum.* L1 c13 n1. — *Contractum itaque hunc ex natura sua ita postulare perpetuitatem, ut sine ea matrimonii natura consistere nequeat, adeo planum est, ut a nullo Catholico negari posse videatur, nisi abiecte nimis de matrimonio sentiat.* Ebd. n 3.

[151] *Affirmant praeterea hanc indissolubilitatem non convenire matrimonio nude sumpto, sed iuncto divinae institutioni. Nam attenta huius contractus natura ante consummationem, dicunt, nullam apparere rationem, ob quam non possint contra-*

Im Gegensatz zu Sanchez sieht Ponce die Ehe also primär nicht als eine Zeugungs- und Erziehungsgemeinschaft, sondern als eine geistig-personale Lebensgemeinschaft. Geschlechtsleben und Fortpflanzung haben nur einen sekundären Rang. Den theologischen Ausgangspunkt für diese Eheauffassung findet der Autor bezeichnenderweise in der jungfräulichen Ehe zwischen Maria und Josef nicht aber im Schöpfungsbericht der Genesis[151].

2. Die notwendigen objektiven Voraussetzungen für die Ehe im Hinblick auf das *bonum prolis*

Ponce versteht seine Darlegungen über die *coniunctio animorum* als Hauptziel der Ehe nicht als eine rein spekulative Theorie, sondern zielt damit auf eine ganz praktische Schlußfolgerung hin. Er möchte die Gültigkeit einer Ehe zwischen Impotenten *cognita impotentia*, begründen. Diese These ist geradezu seine Lieblingsidee. Schon lange vor der Herausgabe seines großen Ehetraktates hat er sie als Einzelabhandlung in den Variae Disputationes[152] und dann wiederum in seinem Traktat De Impedimentis[153] sehr ausführlich entwickelt. Im Anhang zu einem Kapitel

hentes mutuo consensu separari, cum nulli iniuriam faciant. Addunt denique omnimodam indissolubilitatem tantum competere matrimonio consummato fidelium, eamque derivari ex significatione coniunctionis Christi per unionem hypostaticam, quae significatio tantum reperitur in matrimonio consummato, atque hanc institutionem Christi evehentis matrimonium ad eam significationem ius divinum appellant. Sic docet Thomas Sanchez lib. 2. de Matrimonio disp. 13 n. 10, citatque pro sua sententia complures, quorum multi eam minime docent. L1 c12 n 5. — Vgl. ebd. n 14: *Neque obstat etiam id, quod secundo loco pro se adducit Thomas Sanchez, scilicet aegre posse reddi rationem, si matrimonium spectetur, ut est ad sobolem procreandam, cur non possit dissolvi sterilium coniugium, aut si est in remedium fragilitatis cur non possit dirimi ob aegritudinem.* — Ponce kann als sichere Vertreter der These der absoluten Unauflöslichkeit der Ehe aus dem Naturrecht allein nur *recentiores* anführen, so Covarruvias, Viguerius, Azor und Vazquez. Vgl. ebd. n 7.

[151] Ponce setzt sich eingehend mit dem angeblichen positiven göttlichen Zeugungsgebot der Genesis auseinander, durch welches nach der biblischen Eheauffassung der Primat des *bonum prolis* unter den Ehezielen klar ausgesprochen zu sein scheint. Das *Crescite et multiplicamini* von Gen 1, 28 und 9, 1 ist nicht ein Imperativ, sondern ein göttlicher Segen zur Fruchtbarkeit der bereits geschlossenen Ehe der Stammeltern. Zur Begründung verweist er auf die Exegese des bereits mehrmals genannten Michael Medina (De Continentia..., lib. IV controv. 2 cap. 6) und des Kontroverstheologen Martinus Becanus S. J. (Analogia Veteris ac Novi Testamenti). Die genannten Autoren wollen vor allem den Protestanten ihr Bibelargument gegen den Zölibat entreißen. Vgl. L1 c3 n 6—8.

[152] Variarum disputationum ex utraque theologia scholastica et expositiva pars prima, Salamanca 1611. — Das Sammelwerk gibt ein gutes Bild von den vielseitigen Interessen und Kenntnissen des Autors. Auf eine Abhandlung über das Passahmahl, die er von seinem Onkel übernommen hat, folgen z. B. Fragen über die Getreidesteuer, über die Spendung der Eucharistie an Tote und über den Ordensstand. Die letztere (q. 3 schol.) hat Ponce mit der Frage (q. 3 schol.) über die Impotenz zum größten Teil unverändert in das Werk De Impedimentis und schließlich den großen Ehetraktat aufgenommen.

[153] Tractatus de impedimentis matrimonii, sive Commentarius ad decem Gratiani causas a. 27, Salamanca 1613. Ein Großteil dieses Traktates findet sich wieder in De Matrimonio, im 7. Buch, welches er als den wichtigsten Teil des Werkes betrachtet. Zur Frage der Impotenz vgl. Causa 27 q. 2, bes. cap. 12ff.

der Variae Disputationes erklärt er, daß Sanchez ihn in diesen Fragen enttäuscht habe. Er habe dessen Werk erst nach der Niederschrift der eigenen Arbeit in die Hand bekommen. Nach dem Ruf des gelehrten Autors sei er darauf gefaßt gewesen, feststellen zu müssen, daß er überflüssige Arbeit geleistet habe. Aber in den einschlägigen Kapiteln, die er gelesen und nochmals gelesen, habe er wirklich wenig über das eigentliche Problem finden können. Sanchez negiere einfach die Möglichkeit einer Ehe zwischen Impotenten, beweise aber seine Sentenz weder aus der Tradition noch aus der Vernunft und vermöge nicht die gegenteilige Ansicht zu widerlegen[154].

Die oben angeführten Beweise für den Vorrang der Liebesgemeinschaft unter den Ehezielen sind für Ponce ebenso viele Argumente für die Möglichkeit einer Ehe zwischen solchen, die einer geschechtlichen Vereinigung völlig unfähig sind. Sie zeigen nämlich, daß auch eine Ehe „ohne jede Hinordnung auf Geschlechtsverkehr von seiten der Kontrahenten" möglich ist. Das bedeutet für Ponce nicht nur die subjektive Intention der Partner, jeden Geschlechtsverkehr auszuschließen, sondern allenfalls auch deren physische Unfähigkeit dazu. Impotenz ist also kein trennendes Ehehindernis schlechthin. Sie schließt wohl von einer Ehe *in ordine ad copulam* aus, nicht aber von einer solchen *ad caste vivendum*[155].

Naturrechtlich gesehen wären auch die Eunuchen nicht unfähig eine solche Ehe *ad caste vivendum* einzugehen, und bis zum Eingreifen Sixtus' V. waren diese Ehen kirchlich gültig[156]. Wenn die Eunuchen nun durch die kirchliche Autorität in unmißverständlicher Weise von jeder Ehe ausgeschlossen werden, dann handelt es sich in diesem Fall um eine rein positive Bestimmung, hervorgegangen aus der Erfahrung, daß dieser Menschenschlag es im allgemeinen nur auf geschlechtliche Befriedigung abgesehen hat und eine gegenteilige Versicherung keine Gewähr bietet[157].

[154] Vgl. Variae Disp. S. 208–209. — Nach dem Imprimatur des Provinzials zu schließen, müssen die Var. Disp. schon 1607 (bis auf die sogen. *Relectiones*) vorgelegen haben. Die königliche Druckerlaubnis ist datiert vom Mai 1609, die Widmung erst vom Oktober 1611. Ponce dürfte demnach Sanchez kaum vor 1608 gelesen haben, da er, wie er an der eben erwähnten Stelle bemerkt, gerade vor der Drucklegung dazu gekommen sei.

[155] *Duobus modis contingere potest, ut matrimonium contrahatur inter impotentes, quos dicemus. Primum cum pacto implicito vel virtuali de futura copula, deinde cum voluntate et conditione caste vivendi. Si priori modo celebretur matrimonium, non dubito nullum esse iure naturae, id quod a Sixto V. videtur definitum in ea constitutione, quam adducemus infra.* L7 c55 n 1. — Ponce widmet der Begründung der Gültigkeit eines *matrimonium impotentium ad caste vivendum* fünf Kapitel: L7 55–59.

[156] *Quamvis eunuchorum matrimonia ad caste vivendum celebrata iure naturae non sint irrita et iuxta antiquos Canones valida essent atque firma, ut supra de prioris generis impotentium coniugio probatum est, ...* L7 c68 n 1.

[157] *... attamen a tempore Sixti V. eunuchi omnes inhabiles pronuntiati sunt ad quomodocumque contrahendum, hoc est, sive in ordine ad copulam vel ut caste vivant. Idque duplici ratione, quam expressit Pontifex, verbis adductis cap. praecedenti, et quia huiusmodi matrimonia nullius sunt utilitatis in Ecclesia et quia, ut experientia compertum est, non eo est ingenio eunuchorum grex, ut ad caste*

Alle, die sich auf das Motu proprio Sixtus' V. gegen die Gültigkeit jeder Ehe zwischen Impotenten berufen, sind also nach Ponce schlecht beraten. Sie haben den genauen Sinn und die Tragweite der traditionellen Terminologie nicht verstanden. Im besonderen haben sie die Weisung der Päpste über das Verhältnis von impotenten Männern zu ihren Frauen: *quas ut uxores habere non possunt habeant ut sorores*, fälschlich als eine Ungültigkeitserklärung des eigentlichen ehelichen Bandes gedeutet. Es bestünde demnach zwischen solchen Personen gar keine Ehe, sondern nur eine gewisse bürgerliche Lebensgemeinschaft. Nur Unkenntnis der alten Sprechweise könne auf eine solche Auslegung der Formel verfallen. Sie verlange nämlich nur die Enthaltung vom ehelichen Verkehr, besage aber nicht die Ungültigkeit der ehelichen Verbindung als solcher. Erst wenn die beiden sich weigern wie Bruder und Schwester zu leben, wäre von der kirchlichen Autorität eine solche Verbindung aufzulösen[158].

Für die Ehe *in ordine ad copulam* bildet die Impotenz freilich ein trennendes Hindernis: Recht und Verpflichtung zum ehelichen Verkehr setzen ja notwendig die physische Fähigkeit dazu voraus. Der Autor muß sich darum auch eingehend mit der genauen Bestimmung und Begründung dieses Ehehindernisses beschäftigen. Er stellt die Impotenz als *impotentia coeundi* der bloßen Sterilität als *impotentia generandi* gegenüber. Der Unter-

vivendum contrahant matrimonia. Id quod satis confirmant verba Basilii, ut interea omittam plures alios, qui idem censuerunt. Eunuchismus ergo deinceps est impedimentum iure positivo introductum, impediens et dirimens matrimonia, etiam si ad caste vivendum contrahantur. Ebd. — Nach Ponces Darstellung brachte das Dokument Sixtus V. zwar eine klärende Entscheidung für die kanonistische Praxis, nicht aber für die Theorien der Scholastiker. Ponce fühlt sich berufen, hier mit seinen Darlegungen endlich Klarheit zu schaffen: *De his ergo eunuchis, qui coeundi facultate non carent, valde olim dubium fuit, an possent valida inire coniugia, non solum ut caste viverent, sed etiam ut foeminis copularentur. Affirmarunt quidam ex Theologis, inter quos videtur esse Medina loco citato, iuxta quam opinionem, quae vulgo probabilis habebatur, in nostra Hispania complura celebrata sunt eunuchorum matrimonia utroque teste carentium, donec superioribus annis Sixti V. auctoritate separati sunt, et in posterum nubere quomodoqumque prohibiti. Alii etiam ex scholasticis negarunt, sed utrique indistincte. Neque enim secernunt matrimonium istorum ad caste vivendum tantum celebratum, a coniugio cum consensu in copulam, nec distingunt satis, quid iure naturae spectato, quid Ecclesiastico dicendum sit. Itaque id nos breviter, certiusque et enucleatius, quam alii his duobus capitibus explicemus, quod attinet ad istorum coniugia iuxta naturae ius in isto absolvemus: quod vero ad civile et Ecclesiasticum attinet afferemus in sequenti.* L7 c67 n 3. Ebenso schon: Var. Disp. q. 5 schol. cap. 8 (S. 221).

[158] *Sed fefellit multos phrasis illa Pontificum, „Quas ut uxores habere non possunt, habeant ut sorores", qua existimarunt significari matrimonia rescindi tantumque relinqui coniunctionem aliquam et cohabitationem civilem. Caeterum ignorantia antiquitatis lapsi sunt, hac enim formula tantum significatur coniuges illos non daturos operam iis actibus, quos licitos efficit maritale consortium inter eos, qui obeundo muneri potentes sunt; sed caste victuros, ac si cum sorore versarentur, manente tamen vinculo coniugii. Id imprimis satis liquido ex verbis Gregorii cum dicat, „Si nolit eam habere quasi sororem, retinaculum coniugii rescindendum est". Ergo ut sororem habere non est sublato matrimonii vinculo in eadem domo simul habitare et caste vivere, alias non esset rescindendum ullum retinaculum coniugii...* L7 c58 n 5; und ebenso Var. Disp. q. 5 schol. cap. (S. 219).

schied zwischen beiden liegt darin, daß bei der zweiten die Gatten in der Vereinigung trotz der Unfruchtbarkeit *duo in carne una* werden, bei der ersten nicht[159]. Auch Ponce versucht also die Abgrenzung von Impotenz und Sterilität mittels des Begriffs *una caro*, obwohl er in einem andern Zusammenhang entschieden bestreitet, der Ausdruck bedeute in der Genesis die geschlechtliche Vereinigung als solche[160]. Wie wir sahen, reduziert Sanchez die Verwirklichung des *una caro* auf den biologischen Tatbestand der *receptio seminis* als einer notwendigen Voraussetzung der Zeugungsmöglichkeit, ohne Rücksicht auf die Art und Weise des Zustandekommens. Ponce lehnt diese einseitig biologische Bestimmung des Ehevollzugs ab, schon aus dem einfachen Grund, weil sie zu endlosen Schwierigkeiten und Unsicherheiten bei der Feststellung der Impotenz und der *consummatio matrimonii* führen muß[161]. Im besonderen möchte er die Frage der *seminatio foeminae* ganz aus dem Spiel lassen. Selbst für den Fall, daß diese wirklich notwendig

[159] *Praemittamus deinde duplex accidere posse impotentiae genus; quaedam enim est impotentia coeundi, alia vero generandi. Haec dicitur, quae sufficiens cum sit ad eam carnalem coniunctionem, qua vir et foemina efficiantur una caro, inutilis tamen est, ut sequi possit generatio defectu seminis naturae suae prolifici aut faecundi, unde labor ille non alius quam arenam irrigare. Prior vero impotentia est, quae quamvis sufficiat ad effusionem seminis ex languido membro, nunquam tamen ita erigitur, ut congredi cum foemina valeat, ita ut sint duo in carne una.* L7 c60 n 3.

[160] *Illud autem argumentum: „Erunt duo in carne una", quod de primis coniugibus affirmavit Deus, quoque videtur probari id respicere matrimonium ut fiant scilicet una caro, inane est ac futile, cum verba illa complures longeque diversas patiantur explicationes, quas refert Ioannes (sic) Medina loco citato, ideo ab illis adducendis supersedeo. Deinde, unde tenet, de matrimonio contracto ad procreandos liberos, dixit Deus, „erunt duo in carne una". Ergo haec est ratio omnis matrimonii, aut non potest nisi ad procreandos liberos celebrari.* L7 c59 n 3. — Michael Medina versucht zu zeigen, daß dieser Sinn sich weder aus dem hebräischen Urtext noch aus der Väterinterpretation rechtfertigen läßt. Sie sei durch die Glossatoren aufgebracht worden und habe seit Thomas in der Schule bedauerlicherweise immer mehr Ansehen gewonnen: *...nam cum multos locus ille sensus a veteribus Ecclesiasticis patribus acceperit, nunquam tamen hunc apud aliquem eorum me legisse memini... Post B. Thomam scholis coepit magis haec interpretatio inolescere. Unde et vires obtinuit. Sed immerito profecto et contra sacrum textum. Et quamquam huius interpretationis absurditatem (absit viri sanctissimi cuius eruditionem semper suspicio iniuria) priores illae veterum patrum interpretationes satis ostendunt.* De Cont. lib. 5 cap. 75, S. 496–497.

[161] Vgl. die Ausführungen bei der Frage der *affinitas: Ut autem contrahatur affinitas, necessaria est imprimis carnalis copula. Unde si semen alicuius viri ope Daemonis deferatur in uterum foemineum, probabile iudico, non contrahi affinitatem, quidquid Thomas Sanchez lib. 2. disput. 21 nu. 2, ut dico infra ... Quia illi non sunt facti una caro, nec sibi adhaeserunt, et alias innumeros scrupulos iniiceret ea opinio dubitantibus hominibus, an ab illis dormientibus decisum semen raptum a Daemone alioque delatum esset. Unde neque si casu ad se traheret uterus foemineus semen viri cum ea ludentis, contraheretur affinitas.* L7 c33 n 2. — Zur *consummatio matrimonii: An autem sufficiat si semen virile penetret foeminae vas, sive arte, sive ope daemonis, ut consummatum matrimonium dicatur, communis est opinio sufficere, quia sunt effecti una caro, scilicet unus filius in principio et in semine. Sic cum communi sententia supponit ut certum Thomas Sanchez... Quamvis mihi videatur res satis dubia et multis scrupulis exposita, qui vix humano iudicio definiri possint. Utrumque requirerem ego, et coniunctionem et seminationem intra vas, sed nec definio.* L9 c10 n 1.

wäre für die Zeugung — was Ponce persönlich nicht annimmt — soll darauf keine Rücksicht genommen werden. Unerläßlich ist nur die *effusio seminis* von seiten des Mannes als des im Zeugungsakt in erster Linie aktiven Teils[162]. Anderseits findet Ponce den Tatbestand des *una caro* und damit des Ehevollzugs noch nicht einfach dadurch erfüllt, daß die Insemination auf irgendeine Weise sei es auch durch künstliche oder dämonische Hilfe, stattgefunden hat. Nach seiner Meinung gehört zum wahren Vollzug der Ehe auch die menschliche Vereinigung. Er ist sich aber bewußt, daß er hier nicht nur Sanchez, sondern praktisch die allgemeine Ansicht der Theologen gegen sich hat, und er möchte deshalb nicht definitiv entscheiden[163]. Der Autor tendiert also offensichtlich dahin, die Bestimmung der *vera copula*, bzw. der Impotenz nicht nur von biologischen, sondern allgemein menschlichen und leicht feststellbaren Faktoren abhängig zu machen.

Bei der Abgrenzung der eunuchoiden Impotenz gegenüber der gewöhnlichen Sterilität entwickelt jedoch auch er diese Ansätze nicht weiter. In einem langen Zitat aus dem Traktat des hl. Basilius über die Jungfräulichkeit schildert er zwar sehr deutlich den Charakter und die sexuelle Eigenart der Eunuchen. Daraus geht hervor, daß diese wegen ihrer organischen Verstümmelung im Verkehr nicht zu einer vollen, entspannenden Befriedigung kommen können und diese zuweilen in sadistischen Perversitäten zu finden suchen[164]. Trotzdem versucht auch Ponce kein Argument gegen die Ehefähigkeit der Eunuchen mit dem Nachweis der Unmöglichkeit, in einer solchen Ehe wenigstens den *finis secundarius*, das *remedium concupiscentiae*, zu verwirklichen. Die Frage ist für ihn zum vornherein abgetan durch die notorische Tatsache der niederen Beweggründe, die gewöhnlich zu solchen Eunuchenehen führen. Es ist gerade die Lust ohne Last, welche besonders die Partnerinnen in einer solchen Ehe suchen[165].

---

[162] *Neque vero in hoc expendendum est, an foemina seminaverit neque id ullam probabilitatem habet, quidquid commendat Thomas Sanchez... Vide enim quot quantisque scrupulis et dubitationibus exponeretur consummatio matrimonii, si ea seminatio foeminae attendenda esset. Nec refert, an sit necessarium semen mulieris ad generationem vel non; tantum enim hic attenditur ad consummationem seminatio intra vas eius, qui praecipuas partes in generatione habet.* Ebd. — Vgl.: *Parum autem refert ad affinitatem contrahendam, quod foemina seminet vel non, cum eius semen ad generationem necessarium non esse sit constans opinio.* L7 c33 n 2.

[163] Vgl. L9 c10 n 1; Text Anm. 161.

[164] *Hi vero, quibus tantum evulsi testes vel attriti, charissimi foeminis, optate valde, cum eos nactae sint ad libidinem procliviores et satiandae veneri ideo aptiores, quia cum semen non emittant, semel armati, non ita cito deponunt arma et dissimilandae illarum turpitudini conventiores, cum concipere se non posse certo sciant. Hinc multa apud Martialem et Lucianum in eunuchos dicteria et sales. Sed mihi satis fuerit testimonium elegantissimum Basilii lib. de vera virginitate ex quo ista, quae diximus, confirmantur et explicatur eunuchorum ingenium...* Es folgt ein langes Zitat aus Basilius (vgl. PG 30, 795) und ein weiterer Verweis auf diesen Kirchenvater: *Videndus idem Magnus Basilius lib. de Institutionibus Monachorum c. 4 et Epist. 87 ubi graphice depingit eunuchorum mores.* L7 c67 n 2; ebenso schon Var. Disp. q. 5 cap. 8 (S. 220—221).

[165] *Quod propter Eunuchos dixerim, quorum aliquos fortius cum foeminis con-*

Den entscheidenden Grund für die Eheunfähigkeit sieht darum auch Ponce in der mangelnden Hinordnung einer solchen Ehe auf die Zeugung. Weil die Eunuchen kein *verum semen* haben — wofür medizinische und philosophische Gründe sprechen —, ist ihr Geschlechtsverkehr trotz der äußeren *potentia coeundi* in keiner Weise ausgerichtet auf die Zeugung und folglich unerlaubt[166]. Die Frau kann nicht verzichten auf das Recht auf Insemination[167]. Ponce beschließt seine Beweisführung mit einem Augustinuszitat, um die Eunuchenehe zu verurteilen aus der Perspektive der alten Ehegüterlehre: In einer solchen Ehe ist die *voluptas* in keiner Weise aufgewogen durch den *parentalis affectus*[168].

Die notwendige formale Beziehung jedes Geschlechtsverkehrs zur Zeugung bildet also auch für Ponce im Fall der Eunuchen das entscheidende Kriterium für die Bestimmung der Impotenz.

Nicht ohne eine gewisse Leidenschaftlichkeit behandelt der Autor auch das Problem eines künstlichen Eingriffs zur Behebung der Impotenz bei der verheirateten Frau. Schon in seinen Variae Disputationes hat er sich darüber verbreitet[169]. Sanchez hatte mit Berufung auf Thomas und eine fast allgemeine Lehre der Scholastiker nicht bloß die Erlaubtheit eines nicht lebensgefährlichen Eingriffes gelehrt, sondern sogar die Verpflichtung dazu von seiten der Frau[170]. Ponce weist diese Ansicht entschieden zurück, selbst für den Fall, daß es sich nur um die Perforation des Hymen handeln würde. Er ergeht sich in langen Betrachtungen über den hohen Wert der leiblichen Unversehrtheit, die nur im natürlichen Akt als Ausdruck und Pfand der Treue dem Gatten geopfert, niemals aber dem profanen Messer des Arztes preisgegeben werden dürfe[171]. Die *incisio* ist also in sich *turpis*

gressos, multa et superioris aetatis et nostrae testantur exempla, et clandestinae foeminarum cum illis amicitiae, quas eo ardentius appetunt, quo sua voluptate securius perfruuntur, eorum infaecunditate illis adimente conceptionis metum. L7 c60 n3.

[166] ...*consensus in copulam ideo in matrimonio licet, quia ordinatur ad prolem, unde et effusio illa debet esse verisimilis, quamvis aliquo accidenti sit forsan infoecundum. In huiusmodi autem Eunuchorum connubio congressus vacuus et inanis est nec solum ob accidens aliquod in prolem ordinari non potest, sed quia verum semen non emittunt, neque iaculantur, sed forsan elabitur humor aliquis quem specie diversum a semine indubium est. Non ergo licet illis iure naturae matrimonium in ordine ad copulam ad prolis bonum minime ordinabilem.* L7 c67 n 4.

[167] ...*qui defectus suppleri non potest, etiamsi foemina cedat iuri suo, si tamen alias contraxit ad vacandum rei uxoriae.* L7 c60 n 3.

[168] „*Carnalis certe, vel iuvenilis incontinentia*", *inquit Augustinus libro de bono coniugatorum cap. 3,* „*Etiam si vitiosa est, ad propagandae prolis redigitur honestatem, ut ex malo libidinis aliquid boni faciat copulatio coniugalis. Deinde quia reprimitur et quodammodo verecundius aestuat concupiscentia carnis, quam temperat parentalis affectus. Intercedit enim quaedam gravitas fervidae voluptatis, cum in eo ipso quod sibi vir et mulier adhaerescunt, pater et mater esse meditantur.*" L7 c67 n 4.

[169] Var. Disp. q. 5 schol. cap. 2.

[170] *Thomas Sanchez lib. 7. de matrimonio disput. 93, sentit eam incisionem licere ac foeminam eam pati debere. Sequitur in eo D. Thomam (non abnuo) complureseque Scholasticos alios...* L7 c62 n 3.

[171] *Caeterum ego, quidquid dicant Doctores nostri, quantumvis graves et omni*

et illicita[172]. Sanchez und den Scholastikern wirft Ponce vor, sie hätten den Fall bloß in der abstrakten Spekulation, nicht aber in seinen konkreten Umständen betrachtet, sonst wären sie zur gegenteiligen Ansicht gekommen[173]. Wenn der Mann nicht fähig ist, auf natürliche Weise die Ehe zu vollziehen, dann hat er kein Recht zum Geschlechtsverkehr — die Ehe ist als ungültig einfach aufzulösen[174]. Über die Frage einer künstlichen Insemination findet sich nichts bei diesem Autor.

Ponce wendet sich übrigens auch scharf gegen die taktlosen und — wie er meint — oft trügerischen Methoden zur Feststellung der *virginitas*, bzw. der *consummatio matrimonii* in kanonischen Prozessen. Nur widerwillig nimmt er die Tatsache hin, daß die offizielle kirchliche Rechtspraxis sich dazu versteht[175]. — Ponces Stellungnahme in diesen Fragen bedeutet offenbar eine menschliche Reaktion gegen die fortschreitende Vermaterialisierung und Brutalisierung des Ehegerichtsverfahrens jener Zeit, wogegen die meisten seiner Zunftgenossen ziemlich unempfindlich zu sein schienen[176]. Die Vermutung, daß sich hier

*aestimatione digni, medium istud omnino respuendum assero... Sed medium hoc deflorandi foeminam artificio*aliquo, secluso viri congressu eiusmodi est, quod nec ratio nec natura nec iura permittant... Primum, quia foeminam esse virginem integram, intemeratam, illibatam, non est vitium neque defectus naturalis, quinimo magni res pretii apud honestas foeminas, atque adeo non tale est, quod aliquo medicamento indigeat... Si ergo, quod foemina virgo sit, tantum obest, quo minus a viro cui nupsit, agnoscatur et mater fiat, non debet ut amittatur virgineus ille flos, remedium aliquod adhiberi. Non est opus valentibus medicis, sed male habentibus... at quod sanum, integrum, vegetum et in suo statu secundum naturam est, quid reparatione medicamentis, obstetricante manu opus habet? Non ergo quaeratur ignis, ferrum aut aurum istis, quam aegritudinem dicant alii. — Deinde foeminam virginem artificio corrumpi, ut possit viro concumbere, horret natura honestasque non patitur ac proinde fieri nequaquam debet. Natura namque virgineum hunc florem foemineo inseruit corpori, ut erga maritos argumentum esset bene et honeste actae vitae, pignus servandae in posterum fidei, ac veluti pretiosissimum munus, quod virgo prima nocte congressus offerrent, ac virgineo illo sanguine, velut Elephantos purpura in sui amorem raperent, et si quando extingueretur, accenderent, consopitum excitarent et memoria peracti sacrificii illos etiam sibi placarent iratos. Flos enim ille virginitatis, nec satis digne aestimari, nec commode restitui potest...* Ebd. n 2.

[172] Ebd. n 2; n 5.

[173] *... qui speculando magis locuti sunt, quam peculiarem aliquem casum pertractando; qui si ad eorum manus devenisset, et hic et nunc quae res circumstaret, considerassent attentius, in aliam sententiam declinassent.* Ebd. n 3.

[174] *... etiamsi illa integritas medio aliquo facili, hoc est quod in vitae periculum non adducat, puta medicamento vel cauterio, vel aperiendo sigillum, tolli possit et reddi mulier habilis, ut commisceatur viro, tale impedimentum censendum est perpetuum et matrimonium declarandum nullum nec foemina tenetur huiusmodi remedium pati, sed per me a coniugii onere libera esto et alteri nubat, qui claustra naturali non ascititia clave reserare possit.* Ebd. n 2; vgl. ebd. n 5.

[175] Dem Thema: *Remedium inspectionis ad experimentum virginitatis minus decens ostenditur*, ist ein ganzes Kapitel gewidmet. Vgl. L7 c63. — Nach langen Väterzitaten gegen die *inspectio: At haereamus communi opinioni, quae inspectionem probat cum Rota apud Farinacium in 2. vol. cons. decis. 226. licet fallaces etiam fateatur...* Ebd. n 5.

[176] Vgl. A. Esmein, Le mariage en droit canonique I, S. 287–295; II, S. 308–318. – Der Gipfel der Taktlosigkeiten dieser Art, la preuve par le congrès

der humanistische Einfluß seines Onkels Luis de León geltend macht, dürfte ein Verweis auf den *Magister meus Luysius Legionensis* in der Diskussion um die *incisio* bestätigen[177].

Im übrigen zeigt sich der Autor in der Kasuistik um die Grenzfälle von Impotenz und Sterilität eher großzügig. Interessant ist besonders ein Casus, worüber er selber ein Gutachten abzugeben hatte und den er mit sichtlicher Genugtuung vorlegt. Es handelt sich um einen Fall von Kryptorchismus (nach operativer Entfernung eines Testikels). Ponce erklärt, daß an der Ehefähigkeit dieser Person nicht zu zweifeln sei und er begründet sein Urteil mit medizinischen Gründen unter Berufung auf Galenus. Die Produktion und Ejakulation von *verum semen* seien auch in diesem Fall nicht unmöglich. Ebenso hätten sich — die Operation war im Kindesalter erfolgt — die sekundären Geschlechtsmerkmale entwickelt. Also liege keine Impotenz wie bei den Eunuchen vor[178]. Wenn es voraussichtlich doch nicht zur Zeugung komme, so sei dies nicht von Belang. Er habe den Fall erwähnt, weil er in ähnlicher Form öfter vorkomme und sowohl die kirchlichen Richter als die Mediziner sich dabei ihr Urteil wohl überlegen sollten[179].

---

kam besonders im 16. Jahrhundert auf. Sanchez verwirft mit D. Soto diese Prozedur als *turpissima*. Vgl. Sanchez, De Matr. L 7 d 109 n 15. — Dagegen hat er keine Bedenken gegen die *inspectio* durch Matronen oder Ärzte und verbreitet sich über die Methode (Bad erwünscht usw.). Vgl. ebd. d 113.

[177] *Et M. meus Luysius Legionensis hac de re consultus ita respondit Salmanticae Aprilis 3. anno 1570. in causa matrimoniali Illustrissimorum D. Francisci de Fonseca et D. Ioannae de Azevedo.* L 7 c 62 n 2.

[178] Wir lassen den Text folgen als interessante Illustration zur Kasuistik jener Zeit, die bereits eine enge Zusammenarbeit von Theologen und Medizinern kennt: *Sed cum per Sepuluedam hoc anno transirem, quidam amicus medicinae professor et eximie doctus eam mihi quaestionem decidendam proponit, quae eo anno tribunali Ecclesiastico Segoviensi controversa fuerat. Quidam utroque teste laesus fuit, vocatur chirurgus, qui unum testem avulsit, cumque alium etiam vellet avellere, prohibere parentes. (!) Ille intra corpus recondit, ne qua intestinorum descensui pateret via. Nascuntur pili barbaque. Postea procedente tempore voluit contrahere matrimonium. Disceptatur in tribunali Ecclesiastico an sit habilis ad coniugium... Huic autem quaestioni propositae statim respondi extra dubium mihi videri habilem esse contrahendo matrimonio. Cumque ratio ex me quaereretur, eam statim reddidi, quia Sixtus eos tantum eunuchos inhabiles esse ait, qui utroque teste carerent. Hic vero non caret utroque teste, neque qui remansit attritus fuit, sed intra viscera reconditus... Rem etiam mature considerans, inveni ratione quoque medica fulciri posse. Quia testis ille intra corpus reconditus non ideo factus est inhabilis aut elaborationi seminis aut emissioni... Idipsum etiam convincit quod foeminei testes sint etiam intra corpus reclusi, Imo eadem cum viro genitalia habere foeminam positione tantum ac magnitudine differentia iampridem docuit Galenus lib. 2. de semine... Sed neque situs ille obstat effusioni seminis geniti ab eo testiculo, quod quidem sane constabit legenti Galenum lib. I. de semine, ubi non recta via, sed per ambages et flexuosos meatus semen et elaborari et descendere in pudendum facile comperiet... Quod si nullus ex his, quibus ea curatio adhibetur, filios suscepit, parum interest, si verum semen emittitur, barba, pilisque non flaccidis sed virentibus ornati sunt: neque enim generandi potentia requiritur ad matrimonii valorem, sed coeundi et vere seminandi...* L 7 c 68 n 3.

[179] *Audivi autem pro hac sententia iudicatum esse in Tribunali Segoviensi. Eadem facti species saepe occurret in hoc Episcopatu Salmantino, multis enim utroque teste laesis, eadem curatio frequenter adhibetur, ideo huius quaestionis mentionem facere decrevi, ut tam Ecclesiastici iudices, quam medici rem istam mature considerent.* Ebd.

In der praktischen Feststellung der Impotenz ist also hier das medizinische Urteil über das Fehlen, bzw. Vorhandensein eines *verum semen in testiculis elaboratum* das entscheidende Kriterium, während eine effektive *potentia generandi* ausdrücklich als unwesentlich erklärt wird.

Aufs Ganze gesehen erweisen sich Ponces Ausführungen zum Ehehindernis der Impotenz als konsequente Schlußfolgerungen aus seiner oben dargelegten Grundauffassung der Ehe, wonach dem Geschlechtsleben und der Zeugung nur zweitrangige Bedeutung zukommt. Da das Hauptziel der Ehe die personale seelische Liebesgemeinschaft ist, bedarf es dazu nicht notwendig der Fähigkeit zur geschlechtlichen Vereinigung. — Bei der genaueren Bestimmung der *vera copula* und der Impotenz ist in gewissen Ansätzen die Tendenz zu erkennen, über rein biologische Kriterien hinauszukommen und sowohl praktischere als auch der gesamtmenschlichen Wirklichkeit besser Rechnung tragende Gesichtspunkte zur Geltung zu bringen.

Wie bei Sanchez spielen auch bei Ponce die Fragen um das leibliche und seelische Wohl der zu erwartenden Nachkommenschaft eine sehr geringe Rolle. Er sieht darin kein schwieriges Problem und verweist auf die breiteren Ausführungen von Sanchez zu diesem Thema[180]. Soweit Ponce sich selber mit der Kasuistik um die Erlaubtheit des *usus matrimonii* bei voraussichtlicher Belastung der Kinder befaßt, gebraucht er allerdings nirgends das Axiom *melius est sic esse quam non esse*. Wo sich ein Bedürfnis nach dem *remedium concupiscentiae* und ein *damnum prolis* gegenüberstehen, soll im Einzelfall genau geprüft werden, zu wessen Gunsten ein *vinculum fortius* sittlicher Verpflichtung entscheidet[181]. In seinen Lösungen zeigt er sich dabei fast durchwegs strenger als Sanchez, welcher dem *remedium concupiscentiae* möglichst großen Spielraum sichern möchte[182]. Der Grund dafür liegt aber kaum in einem stärkeren Verantwortungsbewußtsein gegenüber dem *bonum prolis* als solchem, sondern in den eher etwas rigoristischen Prinzipien über das *voluntarium indirectum* und die *cooperatio*, die er von Vazquez übernommen hat[183].

[180] Vgl. L10 c14 n 1.

[181] ... *cum leges aliqua decernunt, quae pugnant cum debiti solutione, attendendum esse, quod vinculum sit fortius, ... tunc enim vinculum fortius praevalere debet.* L10 c3 n 7.

[182] Ponce zählt summarisch folgende Fälle auf: *Similiter, si prolis abiiciendae est probabile periculum, — aut quod monstruosa effingatur, — aut si iam peperit et uxor puerum educatur re vera sit prae sua inopia, et si praegnans fiat, ex lacte iam gravidae imminet probabile periculum vitae pueri, — aut si novam prolem suscipiat, pudicitia et uxoris et filiarum, quas ante susceperat, periclitatur, cum illis alendis atque educandis non sufficiat, — non potest reddere propter eandem rationem.* — Strenger als Sanchez — wenn auch nicht als Todsünde — beurteilt er den *usus matrimonii tempore menstruationis*, sowie *statim post partum*, und zwar wegen der darin liegenden *frustratio seminis*. Vgl. L10 c14 n 5–6; n 8. Im Traktat De Impedimentis betrachtete er eine solche Handlung noch als schwere Sünde; unter dem Eindruck der strengen Väterzeugnisse, wie er selbst gesteht. Vgl. L10 c14 n 5; De Imped. causa 33 cap. 36 § 1, „Quintum tempus".

[183] *Totam hanc regulam quoad utramque partem colligo ex doctrina, quam ele-*

Geradezu erstaunliche Konsequenzen aber zieht der Autor aus seiner Grundauffassung der Ehe für die Beurteilung der Mischehe[184]. Er macht zwar mit Nachdruck auf die Gefahr des Abfalls für den katholischen Eheteil aufmerksam. In der Frage der Sicherstellung der katholischen Kindererziehung aber erklärt er, der katholische Teil brauche sich darum nicht im gleichen Maß zu sorgen wie um den Schutz des eigenen persönlichen Glaubens. Es genüge, in die Ehe zu treten mit dem festen Vorsatz, für die katholische Kindererziehung das unter den obwaltenden Umständen Mögliche zu tun. Die überraschende Begründung für diese an sich schon milde Sentenz aber lautet: Die Zeugung von Nachkommenschaft sei sowieso nicht das erste Eheziel und überdies abhängig von sehr vielen Unsicherheitsfaktoren. Dem Problem der Kindererziehung kommt darum bei der Mischehe nach Ponce grundsätzlich nur sekundäre Bedeutung zu[185].

---

ganter tradidit Gabriel Vazquez 1. 2. disputat. 65, cap. 5. & 6. et in opusculo de scandalo art. 1. dubio 3. et praecipue art. 8. dubio 4. num 31 et dubiis sequentibus. L10 c3 n 3. — Vgl. auch zur Frage der *redditio debiti cum dubio iuris aut facti* (ebd. c15 n 1): *...tradidit verius atque solidius Gabriel Vazquez, 1. 2. disp. 66, 4 cap. 2.* — Über gewisse tutioristische Tendenzen bei Vazquez vgl. „Vazquez": DTC XC, 2609–2610; „Probabilisme": DTC XII, bes. 470–473 (mit Vorbehalt, da der Verfasser dem Probabilismus nicht ganz gerecht wird). — Ponce ist sich des Gegensatzes zu Sanchez inbezug auf die Prinzipien bei der *redditio debiti* bewußt: *...nec mirum cum dissentiamus in principiis: parvus autem error sive meus sive illius in principio, magnus sit in fine necesse est.* L10 c14 n 6.

[184] Zur Ehe von Katholiken mit Ungläubigen vgl. L7 c46–47. — Zur konfessionellen Mischehe: Appendix, De Matrimonio Catholici cum Haeretico, ad libri 7 caput 46 & 47.

[185] Die Wiedergabe des langen Textes lohnt sich, weil darin die ganze bisher dargestellte Eheauffassung des Autors zusammengefaßt ist: *Sed cum hoc certum sit, cum fidelis cum haeretico contrahit, tenere iure naturali praecavere pravae educationis prolis pericula, exquirendum est, quae cautio, quae diligentia sufficiens iudicari debeat, ut catholicus in eo matrimonio contrahendo excusetur a culpa? Id ut definiamus, nonnulla prae oculis habenda sunt. Primum est prolem non esse primum neque praecipuum finem matrimonii, sed individuam vitae societatem et communicationem, ut ostendi supra lib. I. de matrimon. satis. Ex quo fit matrimonium etiam sine ordine ad copulam ex intentione contrahentium valide fieri, et inter impotentes, inter quos nulla futura est carnis commixtio, valide celebrari et inter adstrictos voto et steriles, a quibus nulla suscipienda proles est. Itaque dubitari non potest prolis susceptionem non esse primum neque praecipuum finem matrimonii. — Deinde non solum non est praecipuus finis prolis susceptio, verum et incertum est an suscipienda proles, etsi matrimonium contrahatur in ordine ad copulam; quoties enim evenit, vel non suscipi liberos, aut ante legitimum nativitatis tempus abortivos esse, aut statim natos perire, vel ante usum rationis, aut etiam ante id tempus, in quo ipsi bonum a malo, verum a falso discernere possint? Incertum etiam an illi in potestate parentis catholici efficiendi sint, haeretico vita functo, vel e contrario. Quae omnia ideo a me considerantur ut ostendam non tantam diligentiam adhibendam requiri in praecavendo periculo perversionis, ac in periculo perversionis catholici contrahentis. Nam hoc periculum ab initio imminet, et certum est: at illud incertum an futurum sit. Minor ergo cautio adhibenda in eo casu quam in isto est, adhibenda tamen aliqua et prudens... Sufficit ergo moderata cura ... Satis ergo est, si eam adhibeat diligentiam, quam prudenter potest adhibere. Sufficit ergo pacisci, ut coniugi catholico permittatur filios et filias educare, nutrices designare usque ad pubertatis annos. Iam enim ex eo tempore, si proles pervertatur, ipsi imputabitur, non negligentia coniugis catholici. Imo etiamsi tale pactum non interveniet, satisfacturum*

3. Der Gegenstand des Ehevertrages hinsichtlich des *bonum prolis*

Am Fall der Impotenz wird ersichtlich, daß für Ponce der Begriff der Ehe sich aufspaltet in zwei verschiedene Grundtypen. Die eine Form, die Ehe *ad caste vivendum*, schließt den Geschlechtsverkehr vertraglich vollständig aus und kann darum auch bei Impotenz der Partner zustande kommen. Im letztgenannten Fall ist die vertragliche Verpflichtung zur völligen Enthaltsamkeit sogar eine notwendige Bedingung für die Gültigkeit der Ehe. Die Ehe in *ordine ad copulam* setzt dagegen die geschlechtliche Fähigkeit als Vertragsgegenstand notwendig voraus.

Wir haben es also mit zwei substantiell verschiedenen Eheverträgen zu tun, die sich durch vollkommenen Ausschluß oder Einbeziehung des Geschlechtsverkehrs unterscheiden[186]. Ponce hat gegen diese Aufspaltung des Ehebegriffs nicht nur keine Bedenken, sondern tut sich auf seine Patentlösung etwas zu gute. Viele Schwierigkeiten, mit denen sich die Scholastiker abgeplagt haben, lassen sich damit auf einfachste Weise lösen, besonders die Problematik um die Josefsehe und die Ehen bei Impotenz[187].

Trotz der tiefen Verschiedenheit der beiden Ehetypen glaubt Ponce ein beiden gemeinsames eheliches Grundrecht herausstellen zu können, das den eigentlichen Kern jedes Ehevertrages bildet. Sanchez hatte, wie wir sahen, das für die Ehe grundlegende *ius in corpus* wesentlich als ein Gebrauchsrecht aufgefaßt und die Trennbarkeit dieses Grundrechtes in ein bloßes *dominium* und eine *facultas utendi* strikte negiert. Ponce steht genau auf dem entgegengesetzten Standpunkt. Bezeichnenderweise geht er bei seinen Darlegungen aus von einer Gleichsetzung der Ehe mit irgend einem beliebigen Vertrag in *quo res datur et accipitur*. Die Ehe ist demnach ein Abkommen, *in quo datur et accipitur corpus*

credo coniugem catholicum curae, quam tenetur adhibere, si fecerit quoad possit, ut educatio prolis illi committatur et si postquam ad usum rationis proles pervenerit, curaverit admonitionibus, consiliis, suasionibus veram religionem suggerere... Quod si omnis eius conatus irritus cesserit, illum coniugem catholicum suae obligationi satisfecisse crediderim, et recte ab initio potuisse matrimonium inire, cum firmo proposito efficiendi quantum in se fuerit ea, quae prudentia dictaverit, ut recte proles educetur et instituatur. Appendix, c. 7 n. 4—5. — Vgl. das analoge Argument bei *disparitas cultus: Neque etiam impedit matrimonii finem, hoc est filiorum procreationem et educationem. Tum quia, ut ostendimus supra lib. I., hic non est primus neque praecipuus matrimonii finis. Tum etiam, quia licet difficile, posset tamen recte in pia religione proles institui. Non est ergo fundamentum aliquod, ut dicamus matrimonium cum infideli irritum esse naturali iure.* L7 c4 n 2.

[186] *Verum cum matrimonium duobus modis possit contrahi, uno modo non consensu neque actuali neque implicito in copulam ex parte operantis, sed potius cum dissensu expresso, — alio modo communiter cum intentione confusa vel actuali in copulam, fit, ut aliquid possit esse contra substantiam contractus matrimonii alio modo celebrati. Verbi gratia, intendere concubitum et prolem, non est contra substantiam matrimonii ut communiter celebratur inter potentes; at est contra matrimonii substantiam, quod valide possunt etiam impotentes celebrare, scilicet ad caste vivendum.* L1 c20 n 7.

[187] *Et de quaestione ista, quam pauci disputarunt, et nescio an ullus exacte, haec dicta sufficiant.* L7 c59 n 5; vgl. L7 c67 n 3; Text Anm. 157.

pro corpore. Der eigentliche und unmittelbare Vertragsgegenstand ist in seiner Sicht nicht das Recht, bzw. die Pflicht zu einer menschlichen Leistung, sondern die Hingabe, bzw. der Erwerb eines dinghaften Gutes, des Körpers, mit dem allerdings jene Leistung wenigstens wurzelhaft verbunden ist. Das eheliche Recht besteht also primär nicht in einem Gebrauchsrecht, sondern in einer Art Eigentumsrecht. Entscheidend ist, daß ein Ehepartner für den andern nicht mehr als *alienus* gilt, sondern zwischen beiden jene Vorzugsbeziehung mit Ausschluß von Drittpersonen besteht, welche ein Rechtsverhältnis kennzeichnet[188]. Damit ist noch nicht gesagt, daß auch eine direkte und volle *facultas utendi* ausgetauscht wird. Nach den bisherigen Darlegungen muß der Autor vielmehr auf den Nachweis einer vollständigen Trennbarkeit der *facultas utendi* vom ehelichen Grundrecht hinzielen. Bei seiner Argumentation setzt er den Ehevertrag gleich mit einem Kaufvertrag, z. B. betreff eines Grundstückes. Bei einem solchen lassen sich ein *dominium directum ac proprietatis* und ein *dominium utile quod pertinet ad usumfructuum* nicht bloß unterscheiden, sondern auch sachlich vollkommen trennen. Genau so kann nun nach dem Autor auch bei der Ehe das *dominium utile* vom *dominium directum* vollständig gelöst und zum getrennten Vertragsgegenstand gemacht werden. Die Gatten können sich gegenseitig das *dominium utile* ausdrücklich für immer verweigern[189]. Ponce überträgt also die Begriffe *dominium directum* und *dominium utile* einfach auf die Materie des Ehevertrags, ohne näher zu untersuchen, inwiefern man überhaupt bei der Ehe von einem *dominium directum in*

[188] *In matrimonio, sicut in quovis alio contractu, in quo res datur et accipitur, duo sunt. Alterum est translatio dominii, quae est potestas atque facultas utendi re illa; alterum est usus ipsius rei. Prius est radix posterioris et ita ad illud suapte natura refertur. Sic igitur in matrimonio cum sit contractus quidam, in quo datur et accipitur corpus pro corpore, duo illa inveniuntur, nempe et translatio dominii corporum unius in alterum, quae suapte natura refertur ad usum et consuetudinem coniugalem secundum carnem tanquam facultas seu ius utendi corpore coniugis secundum carnem, — et usus ipse coniugalis sive copula. Atque haec translatio dominii sive radicalis facultas ad utendum matrimonio, ita ut si utatur, non accedat ad alienum corpus, nec fornicatio nec iniustitia sit, est in quo consistit essentia matrimonii.* L1 c17 n 7. — Der Text ist ohne Verweis des Autors wörtlich übernommen aus Vazquez, In III, disp. 125 cap. 7 n. 78.

[189] *... ex generali ratione contractus, in quo est traditio dominii, non repugnat matrimonium esse sine ullo prorsus ordine ad copulam, ex illo generali principio passimque recepto, ubi dominium distinguitur ab usu, potest enim esse contractus circa materiam dominii sine ullo ordine ad usum, et etiam si alias deficiat usus; tam enim usus, quam dominium potest esse unum quodque separatim integra materia contractus. Unde duplex dominium in fundo v. g. distingui solet, unum directum ac proprietatis, alterum utile quod pertinet ad usumfructuum. Ex hoc ergo universali dogmate nihil repugnaret esse matrimonium, in quo sit mutua coniugum traditio et dominium directum ac proprium, sine ullo tamen ordine ad usum et copulam ex parte contrahentium, imo impeditis illis omnino. Quid enim repugnat, quo minus in corpore utriusque coniugis distingui possit dominium directum a dominio utili, quoad usum copulae, quorum unum ab alio separari similiter possit ex mutuo pacto inter coniuges, concedendo dominium suorum directum, per quod unus reddatur propius coniux alterius, denegato tamen utili dominio, quoad usum copulae etiam in perpetuum.* L1 c18 n 15. — Über die Herkunft der vorliegenden Erklärung vgl. unten Anm. 194.

corpus sprechen kann. Er versteht es als das grundlegende Rechtsverhältnis, wodurch die Gatten einander „gehören"[190]. Die geschlechtliche Hingabe ist darin wie gesagt nicht eingeschlossen, wohl aber wird dadurch jeder intime Verkehr mit andern ausgeschlossen. Durch dieses gegenseitige *dominium* wird aber auch ein so persönliches Gut wie die Ehre Eigentum des andern, so daß ein jeder Partner für die Ehre des andern selbst verantwortlich wird und schon damit die Verpflichtung zur ehelichen Treue im Vollsinn des Wortes grundgelegt ist[191].

Ponce betrachtet seine Auffassung des Ehevertrages wiederum nicht als Neuerung, sondern sieht sie in der Tradition und der Schule wohlbegründet. Sein Hauptgewährsmann ist abermals Hugo von St. Viktor, der „Augustinus seines Jahrhunderts". Dieser unterscheidet nach Ponce scharf den wesensnotwendigen Konsens, durch welchen sich die Brautleute zur Lebensgemeinschaft verbinden, vom fakultativen Konsens, durch den sie sich zur geschlechtlichen Gemeinschaft verpflichten. Der zweite bewirkt nicht, sondern begleitet nur den Ehevertrag. Wird er nicht ausdrücklich oder implizit gegeben, dann entsteht keine Verpflichtung zum *debitum coniugale* zwischen den Gatten[192].

[190] Das *dominium directum*, dem *dominium utile* gegenübergestellt, bedeutet bei Sachwerten ein *ius in substantiam*. Dieses wird gewöhnlich charakterisiert als das Recht, die betreffende Sache zu konsumieren, zu zerstören oder zu veräußern. Diese Kriterien aber versagen schon bei manchen Besitzverhältnissen. Der Grundeigentümer z. B. kann nicht einfach über seine Ländereien und seinen Hof verfügen, deren Nutzrecht er einem Pächter ganz abgetreten hat. Erst recht problematisch wird der Begriff des *dominium directum* (als Gegensatz zu *dominium utile*) wenn er auf den Menschen, bzw. den menschlichen Körper übertragen wird. Der Mensch hat überhaupt kein *ius in substantiam* in bezug auf seinen Körper oder den eines andern, nicht einmal eines Sklaven. Er hat nur ein Recht auf die Akte und Leistungen desselben, also ein *dominium indirectum* oder *dominium utile*. Die Transposition der Begriffe *dominium directum* und *dominium utile* im strengen Sinn auf die Ehe ist demnach unzulässig. Das *dominium corporis* ist immer ein *dominium indirectum* oder *utile*. Es wäre nun aber wohl denkbar, daß innerhalb dieses *dominium utile* noch eine Unterscheidung gemacht werden könnte zwischen einem *dominium utile radicale* und einem *dominium utile proximum*. In diesem Sinn könnte man die Distinktion Ponces allenfalls interpretieren, wenn er nicht um jeden Preis auch das *ius* der Impotenten mit einbeziehen wollte. — Vgl. zur ganzen Frage J. Ford, TheValidity of Virginal Marriage 40—65.

[191] *Itaque in coniugii contractu meditanda sunt quasi duo iura viri in corpus foeminae, unum ad utendum illo in actibus maritalibus, alterum ne alius eo utatur, utrumque ius obtinet vir, qui consueto modo contrahit. Impotens vero qui ad caste vivendum matrimonium celebrat, non habet primum ius licet habeat eius radicem; habet tamen secundum, eo ipso quod vir est et habet eius corporis potestatem, ne aliis serviat, qua etiam potestate illius vota irritare potest et aliq quae iurisdictionem olent et illa tenetur obsequi. Adde etiam ipso matrimonii vinculo proprium fieri honorem cuiusque coniugis: tenetur ergo foemina honori viri consulere, contra quem facit, dum sui corporis usum aliis praebet, quamvis contraxerint ad caste vivendum; unde verbis supra relatis optime Augustinus: „si ergo servatur fides honoris, et obsequiorum invicem debitorum ab alterutro sexu, etiamsi languescentibus et cadaverinis utriusque membris, etc." Quibus insinuavit etiam in hoc impotentium castissimo matrimonio fidem honoris servandam et locum sibi vindicare.* L 7 c 59 n 4.

[192] *Quarto loco adduco Hugonem Victorinum, qui suo saeculo alter Augustinus dici meruit, cuius adeo sunt expressa verba pro nostra sententia, ut satis sit illa proferre, quamvis non expendantur. Is ergo agens de incorrupta Deiparae Virginitate*

Auch die Autorität des hl. Thomas nimmt Ponce für seine Sentenz in Anspruch. Er unterscheide ebenfalls einen *consensus in ordine ad coniugalem animorum coniunctionem* und einen *consensus in ordine ad concubitum* und lehre eindeutig, daß diese zwei Verpflichtungen von einander trennbar seien und die erste sehr wohl ohne die zweite bestehen könne[193].

Unter den Zeitgenossen findet er seine Ansicht besonders klar formuliert und begründet bei Ferdinand Rebello S. J., dem Verfasser eines Traktates *De obligationibus iustitiae*. Aus diesem hat er die ganze Erklärung der Distinktion zwischen *dominium directum* und *dominium utile* mitsamt dem Vergleich wörtlich abgeschrieben. Rebello gebraucht seine Distinktion jedoch nur zur Rechtfertigung der Josefsehe, während er jede Ehe bei *impotentia cognita* für ungültig erachtet[194].

Mit der scharfen Trennung von *dominium directum* und *dominium utile* und der dadurch bedingten Aufspaltung der Ehe in einen Typus *ad caste vivendum* und einen solchen in *ordine ad copulam* hat Ponce den gordischen Knoten des Problems nur scheinbar

---

inter alia quae omitto, haec habet... „Quid enim est coniugium nisi legitima societas inter virum et foeminam: in qua videlicet societate ex vari consensu uterque semetipsum debet alteri. Spontaneus ergo consensus inter virum et foeminam legitime coniunctos facit quo uterque alteri debitorem sui se spondet; iste est, qui coniugium facit: et coniugium est ipsa societas tali consensu confoederata, quae altero vivente alterum ab altero non dissolvit. Est adhuc alius consensus, sed carnalis commercium ad invicem exigendi, atque reddendi similem inter virum et mulierem pactionem constituens, comes, non effector coniugii, officium et non vinculum; qui et ipse tamen cum pari ab utroque voto suscipitur, pari etiam necesse est debito teneatur". Sed valde notanda sunt quae sequuntur. „Huius debiti" (loquitur de carnali commercio) „necessitas illos coniugatos sibi ad invicem non subicit, in quibus, dum coniugium contraheretur vel sanciretur, huius operis consensus non praecessit. Nec tamen hoc officio cessante veritatem seu virtutem coniugii cessare credendum est, imo potius tanto verius ac sanctius coniugium esse, quod in solo charitatis vinculo et non in concupiscentia carnis libidine fundatum est". Ubi notanda sunt duo. Primum est aperte dicere, ut consurgat obligatio aut vinculum reddendi debitum, necessarium esse consensum vel tacitum vel expressum in copulam carnalem ex parte contrahentis, etiamsi sit radicale ius. Si ergo non fuerit, cessabit profecto aliquis ordo ad copulam in eiusmodi coniugio ex parte contrahentium. Quid enim refert corpus contrahentis esse potens, si ad copulam nequaquam ordinatur sed ita voluntarie impeditur, ac posset impediri natura ipsa. Itaque potentia corporis, quod traditur, si desit consensus aliquis vel explicitus vel implicitus in copulam, comitatur tantum matrimonii contractum, minime tamen requiritur. Secundo, expende illa verba „solo charitatis vinculo coniugium verum esse". Quod si solo vinculo charitatis, ergo hoc et omni alio secluso constare potest, atque adeo secluso etiam quovis ordine ad copulam... L1 c18 n 11.

[193] Ponce verweist auf III q. 29 in Addit. a. 2 sowie q. 52 a. 1 ad 4. Vgl. L1 c18 n 8. Daraus schließt er (ebd. n 20), Thomas lehre: *has duas obligationes esse inter se separabiles et primam sine secunda manere posse.*

[194] Ferdinand Rebello S. J. (1546—1608) war Professor und Kanzler der Universität in Evora (Portugal). Sein Opus de obligationibus Justitiae, Religionis et Caritatis erschien erstmals 1608 in Lyon. Bezeichnend für die Perspektive, unter welcher er die Ehefragen sieht, ist der Umstand, daß er diese unter dem Haupttitel De Contractibus behandelt. — Die Erklärung, welche Ponce übernommen hat, findet sich pars II lib. 2 q. 13 sect. 5 n. 51; vgl. ebd. sect. n. 18ff. — Ponce beruft sich auf Rebello bereits in den Var. Disput. q. 5 schol. cap. 6 (S. 214): *novissime docuit*; ebenso in De Impedimentis, cap. 31 § 4.

durchgehauen. Er muß sich dessen selber in etwa bewußt geworden sein, wofern ihn nicht die lautwerdende Kritik an seinen ersten Publikationen darauf gestoßen hat. In den Variae Disputationes und dem Traktat De Impedimentis vertritt er nämlich die dargelegte Theorie mit großer Sicherheit sozusagen „stilrein", während er in seinem Hauptwerk eine kleine, aber sehr bedeutsame Retouche anbringt. Die Möglichkeit eines vollständigen Ausschlusses des *dominium utile* aus dem Ehevertrag mußte nämlich die Frage aufwerfen, ob in einer solchen Ehe überhaupt noch eine Beziehung bestehe zum *bonum prolis*, wie sie die Schule für jede Ehe als wesensnotwendig betrachtete. Auch die alte Objektion gegen die Eheauffassung des Hugo von St. Viktor, es fehle in dieser Theorie ein Kriterium, um eine Ehe zwischen Personen gleichen Geschlechts auszuschließen, drängte sich wieder auf. Schließlich konnte man fragen, ob denn der Geschlechtsverkehr zwischen Personen, die nur eine Ehe *ad caste vivendum* unter vollständigem Ausschluß des *dominium utile* geschlossen hatten, als *fornicatio* oder *adulterium* zu betrachten wäre[195]. — Alle diese Schwierigkeiten mußten Ponce zum Bewußtsein bringen, daß er mit der Bestimmung des ehelichen Vertragsgegenstandes als reinem *dominium directum* nicht durchkommen konnte. Durch den vollständigen Ausschluß der Beziehung zum Geschlechtsverkehr fehlte ihm tatsächlich das spezifische Kriterium zur Abgrenzung des Ehevertrages gegen andere Gemeinschaftsabkommen. Darum versucht er nachträglich dem *dominium directum in corpus* doch wieder eine Beziehung zum *usus* zu geben, indem er es als ein *ius radicale in copulam* erklärt. Dieses *ius radicale* besagt nach dem Autor, daß ein allfälliger natürlicher Geschlechtsverkehr von Eheleuten selbst in einer Ehe *ad caste vivendum* nicht als *fornicatio* oder *adulterium*, also als eine Verletzung des ehelichen Rechtes verstanden werden dürfte. Ein Ausschluß des Geschlechtsverkehrs in diesem letzten strengen Sinn, nämlich *ex iustitia*, würde überhaupt keine Ehe zustande kommen lassen[196]. So holt Ponce die vertragsrechtlich scheinbar vollständig ausschließbare *facultas utendi* als eine *facultas radicalis utendi* doch wieder in das notwendige eheliche Grundrecht herein.

[195] Vgl. L7 c55 (Objektionen) und c59 (Lösungen); Var. Disput. q. 5 schol. cap. 3 (S. 209f) Objektionen und ebd. cap. 10 (S. 225–226) Lösungen.

[196] *Neque enim aliud est matrimonii vinculum, quam ius quoddam radicale ratione cuius habet dominium in corpus coniugis, ita ut si eo utatur, non peccet contra iustitiam neque ad alienam accedat contra temperantiam; sed si impeditur voto, erit contra religionem, si impotentia, contra aliam virtutem, ut dixi supra cap. 18. Itaque reddere debitum, vacare generationi, separari a matrimonio possunt, et similiter cohabitatio et obsequia; at vero iuris sive dominii translatio, ratione cuius, si accederent, quamvis alio capite impediti, non peccarent contra castitatem neque essent iniusti, inseparabilis est a matrimonio, est enim eius essentia. Unde qui id in fine proposito vellet, nollet contrahere, cum nollet id, in quo essentia matrimonii consistit...* L1 c20 n 2. — Vgl. L1 c17 n 19: *Verum ut intelligatur qua ratione dominium transferri potest, si impeditum perpetuo est, notat optime Gabriel Vazquez, 2. tom. in 3. par. disput. 125, cap. 7, num. 83, duobus modis posse impediri usum alicuius rei, vel ex iustitia, ita ut si quis ea utatur faciat contra iustitiam. Et huiusmodi impedimentum stare non potest cum translatione*

Diese Revision der ursprünglichen These geht wahrscheinlich auf den Einfluß des von ihm hochverehrten Vazquez zurück, dessen Werke unterdessen erschienen waren[197]. Jedenfalls hat er daraus sowohl die Einwendungen gegen Hugos Ehelehre als auch die Umschreibung des *ius radicale* wörtlich übernommen[198]. Allerdings wiederum mit einer bezeichnenden Erweiterung. Vazquez wendet den Begriff des *ius radicale* auf die Josefsehe an, bei welcher die Ausübung des vollen ehelichen Rechtes durch die moralische Bindung eines Gelübdes oder Versprechens verhindert wird. Ponce meint dagegen, ein *ius radicale* könne auch noch übertragen werden bei dauernder und vollständiger physischer Unfähigkeit zum Geschlechtsverkehr. Er stellt ausdrücklich den *usus moraliter impeditus* und den *usus physice impeditus* gleich[199]. Dadurch wird aber der Begriff des *ius radicale in copulam* ganz ausgehöhlt. Ein solches Recht ohne die physische *capacitas coeundi* entbehrt des realen Fundamentes.

Das *ius radicale* im Sinne Ponces enthält also wohl eine formale Beziehung zum Geschlechtsverkehr; es läßt sich aber nicht einmal als ein eigentliches *ius utendi remotum* im Gegensatz zu einem *ius utendi proximum* verstehen[200]. Dazu scheint wenigstens die physische Fähigkeit zum ehelichen Verkehr notwendige Voraussetzung zu sein. Der Begriff des *ius radicale* bleibt darum bei Ponce schillernd unklar und wirkt in seinem ganzen System wie schlecht aufgeklebtes Flickwerk. Ein Vergleich der einschlägigen Texte des Hauptwerkes mit den Variae Disputationes und dem Traktat

dominii. Neque enim posset in eo usu esse peccatum contra iustitiam, nisi esset usus rei alienae; implicat autem dominium esse translatum et rem esse alienam; atque ideo, ut suo loco dicemus, matrimonium nequaquam iniri potest sub ea conditione, ut debitum non exigatur, si ita intelligetur, ut usus ille sit peccatum fornicationis aut adulterii.

[197] Vgl. oben Anm. 142.

[198] Vgl. oben Anm. 142. 188. 196.

[199] *Alio modo potest impediri dominium vel ex virtute religionis vel fide promissionis vel ex devotione aut accidenti aliquo; cum hoc autem impedimento etiam perpetuo stare optime potest translatio dominii.* L1 c17 n 9. — Ponce folgt Vazquez (a. a. O.; vgl. Anm. 196) wörtlich, fügt aber jenes *aut accidenti aliquo* ein, wodurch er dem Ganzen einen andern Sinn gibt, um auch die Ehefähigkeit der Impotenten unterzubringen. — Zur Gleichstellung der *impotentia moralis* und der *impotentia physica: Deinde non esse necessariam materiam corpus aptum copulae coniugali in ordine ad generationem... coniectari potest ex Virginis Beatissimae coniugio. Si namque illa voverat absolute virginitatem et ante matrimonium, erat ergo corpus eius ineptum ad coniugalem copulam: atque adeo neque expresse neque implicite potuit esse consensus in illam absque peccato aliquidque diminuisset de virginitatis proposito, si etiam sub conditione consensisset in carnalem copulam. Itaque corpus eius, qui virginitatem absolute vovit ante coniugium, impeditum est, ut nulla ratione possit in copulam consentire, nec in prolem tanquam in finem ferri, cum in usu, quod est obiectum eius consensus sit peccatum et sacrilegium. Quod autem corpus impeditum sit impotentia physica vel morali, ad id de quo agimus, parum refert. Tantum enim contendimus eum inhabilitate manifesta ad copulam et prolem et sine ullo consensu etiam implicito in illam, posse contrahi matrimonium. Quod aeque verum est in uno casu et in alio...* L7 c57 n 5; vgl. ebd. n 2; L1 c18 n 11.

[200] Die Gegenüberstellung von *ius radicale* (als *ius remotum*) und ius *proximum* findet sich bei Ponce nicht. Vgl. oben Anm. 190.

De Impedimentis zeigt dies sehr anschaulich. Zu den wörtlich aus den früheren Abhandlungen übernommenen Argumenten fügt Ponce in seinem Werk De Matrimonio nur da und dort die beschwichtigende Bemerkung hinzu, daß in jeder Ehe, trotz des vollständigen Ausschlusses des ehelichen Verkehrs und trotz des Fehlens der geschlechtlichen Potenz ein *ius radicale in copulam* ausgetauscht werde[201].

Auf Grund der dargelegten Auffassung vom Ehevertrag löst Ponce die Fragen um die sogenannten *conditiones honestae contra bonum prolis* gerade im entgegengesetzten Sinn als Sanchez. Sie machen die Ehe **nicht ungültig**, solange sie den Ehewillen nicht in einem offenkundigen Widerspruch aufheben. Ein solcher läge nur vor, wenn jemand eine Ehe in *ordine ad copulam* schließen und zugleich die entsprechenden ehelichen

[201] So fügt Ponce z. B. in den Antworten auf die Objektionen gegen die Ehefähigkeit von Impotenten zum wörtlich übernommenen Text der Var. Disp. die von uns hervorgehobenen Erklärungen bei: *Ad primum satis constat ex his quae dicta sunt, scil. non esse necessariam in contractu matrimonii translationem dominii in ordine ad copulam, sed tantum in ordine ad naturalem vitae coniunctionem mutuaque obsequia, quae ad vitam domi forisque transigendam necessaria sunt, licet illa prima translatio sit ex sua natura radix secundae id quod satis a nobis probatum est supra ex auctoritate Augustini, atque ratione, nu fallor demonstrante. Unde eo argumento recte probatur non posse inter impotentes matrimonium celebrari cum ordine ad copulam.* L7 c59 n 1; vgl. Var. Disp. q. 5 schol. cap. 10 (S. 226). — *Ad tertium... Non potest contrahi coniugium inter duos homines aut duas foeminas ad caste vivendum, quia sexus requiritur diversitas...* Text unter Anm. 146. *Adde requiri ad matrimonium eam translationem dominii, quae ex se sit radix iuris ad copulam, licet impedimentum adsit. Si enim duobus ita contrahentibus auferretur impotentia, et miscerentur, non essent adulteri nec fornicatores, sed contra votum agerent vel contra propositum prius.* L7 c59 n 3; Var. Disp. a. a. O. — *Ad quartum... Itaque in coniugii contractu meditanda sunt quae duo iura viri in corpus foeminae, unum ad utendum illud in actibus maritalibus, alterum ne alius eo utatur; utrumque ius obtinet vir, qui consueto modo contrahit. Impotens vero, qui ad caste vivendum matrimonium celebrat, non habet primum ius licet habeat eius radicem, habet tamen secundum eo ipso quod vir est...* L7 c59 n 4; vgl. Var. Disp. a. a. O. — *Ad ultimum iam constat in matrimonio, de quo loquimur, non tradi corpus habile ad copulam, quin potius inhabile, altero coniuge sciente, et contrahi sine ordine ad copulam. Id autem quod infertur posse contrahentes propria voluntate separare dominium hoc in ordine ad copula, etiam si potentes sint, nihil habet absurdi, sed id est, quod asseruimus hactenus, et clamat Augustinus lib. de bono coniugali citato. Itaque concedendum est, licet non possint non transferre dominium, quod est radix eius iuris ad copulam: in eo enim consistit natura matrimonii, ut dictum est. Et de quaestione ista, quam pauci disputarunt et nescio an ullus exacte, haec dicta sufficiant.* L7 c59 n 5; vgl. Var. Disp. a. a. O.

In den langen Darlegungen über die Theorie Hugos von St. Viktor, wonach erst durch einen *consensus expressus* oder *implicitus*, nicht aber *per se*, im Ehevertrag die Verpflichtung und Hinordnung auf Geschlechtsverkehr zustande kommt (vgl. oben Anm. 192), ergänzt Ponce den wörtlich übernommenen Text der Var. Disp. und des De Impedimentis wie folgt: *Primum est aperte dicere, ut consurgat obligatio aut vinculum reddendi debitum, necessarium esse consensum vel tacitum vel expressum in carnalem copulam etiamsi sit radicale ius. Si ergo non fuerit, cessabit profecto aliquis ordo ad copulam in eiusmodi coniugio.* L1 c13 n 11; vgl. Var. Disp. q. 5 schol. cap. 5 (S. 214); De Impedimentis, causa 33 q 1 c 31 § 3.

Rechte auf den *usus matrimonii* verweigern wollte[202]. Im übrigen würden nach den Autor auch gewisse vertragliche Beschränkungen des Geschlechtsverkehrs bei der „gewöhnlichen" Ehe diese nicht ungültig machen. So verteidigt er z. B. die Gültigkeit einer Ehe, bei welcher vertraglich der Verkehr an gewissen Tagen, z. B. Freitagen, ausgeschlossen wird. Sanchez vermöge seine Behauptung, dies verstoße gegen die wesensnotwendige *plena et totalis traditio corporum*, nicht zu beweisen und überdies verwickle er sich in seiner Kasuistik über diese Bedingungen in offensichtliche Widersprüche[203].

Betreff der in sich verwerflichen Stipulationen, die sich nicht nur *negative* sondern *contrarie*, d. h. direkt aktiv gegen das *bonum prolis* richten, geht Ponce mit Sanchez ganz einig. Abmachungen über Empfängnisverhütung durch Gift oder onanistischen Verkehr, Abtreibung, Kindstötung u. dgl. machen die Ehe ungültig, soweit sie sich direkt gegen die im Ehevertrag zu übernehmenden Verpflichtungen (also nicht nur deren Erfüllung) richten. Sie heben den Ehekonsens in einem inneren Widerspruch auf[204].

[202] Ponce glaubt, daß die in der Tradition so stark vertretene Ansicht, eine Ehe werde durch Ausschluß des *usus matrimonii* ungültig, sich bei den großen Scholastikern nur auf diesen evidenten Widerspruch beziehe: *Si matrimonium contrahatur communi modo, scilicet in ordine ad copulam ex parte contrahentis, sive tacite, sive expresse iuxta sensum explicatum supra..., si tunc apponatur etiam conditio de abstinendo ab usu coniugii, matrimonium vitiatur. Sic expresse docet Gregor. de Valentia... Atque in hoc sensu crediderim locutos Doctores primae sententiae. Ratio est facilis et aperta. Quia sunt duae repugnantes voluntates, quae se invicem destruunt. Prima est contrahendi matrimonium, ex quo consurgat obligatio reddendi debitum, altera est contrahendi matrimonium, ex quo consurgat obligatio non reddendi, quae inter se manifeste repugnant.* L3 c11 n 10; vgl. ebd. n 5, wo Ponce erklärt, daß die Scholastiker wie Thomas, Bonaventura, Richardus nur den Ausschluß des ehelichen Verkehrs in dem Sinn, daß dieser als Fornikation zu gelten hätte, nicht zugeben wollten.

[203] *Ergo etiam haec conditio abstinendi sextis feriis non obstat substantiae matrimonii, sicut etiam licet pacisci ne intra bimestre consumment et ad id se voto adstringere, imo et se obligare voto transeundi ad religionem intra id tempus. Quod si hoc non est contra substantiam matrimonii, ut fatetur Thomas Sanchez... cur erit contra substantiam conditio de abstinendo aliquibus diebus ab actu coniugii?* L3 c11 n 17.

[204] *Tertio modo intelligi potest de evitatione prolis contrarie faciendo aliquid, quod sit contrarium generationi prolis, et illicitum. Dicitur autem esse contra substantiam matrimonii, quia est contra passionem, quae consequitur matrimonium. Nam in matrimonio, quod contrahitur communi modo et in ordine ad copulam, ex parte contrahentis, iuxta explicata supra lib. 1. cap. 18, nascitur obligatio et ad vitandum generationi et ad nihil efficiendum quo proles impediatur. Implicat autem ex eodem consensu nasci obligationem ad impediendam generationem, qualis nasceretur, si ea conditio exprimeretur, et deduceretur in pactum, ut explicatum est cap. 9... Et ita quamvis proles non sit de essentia matrimonii, est tamen quantum ad praedictam obligationem, quia est passio consequens essentiam matrimonii. Et quamvis ex eo contractu non semper sequatur obligatio ad incumbendum generationi, ut contingit in matrimonio contracto ad caste vivendum, attamen semper nascitur obligatio ad nihil agendum illicite contra prolis generationem. Obligatio autem ad aliquid contra illam agendum non potest stare cum hac obligatione, quae ex matrimonii natura nascitur, et ideo dicitur vitiare matrimonium.* L3 c11 n 1. Ponce erklärt zwei Arten von Bedingungen *contra finem matrimonii* im engen Anschluß an Vazquez (in III disp. 125 cap. 6 n 66): *Nam quamvis aliquae con-*

Von besonderem Interesse ist in diesem Zusammenhang der zweimalige Verweis des Autors auf eine Stelle aus Augustinus über die Ehen der Manichäer. Diese sind ungültig, weil beim Abschluß vertraglich der Geschlechtsverkehr auf die Zeiten beschränkt wird, da keine Empfängnis erfolgen kann. Nach dem Wortlaut des Textes handelt es sich nicht um positive Eingriffe gegen die eheliche Fruchtbarkeit, sondern um einen planmäßigen Ausschluß derselben durch die Beschränkung des ehelichen Verkehrs im Sinn einer „Zeitenwahl". Nicht bloß die Verpflichtung zu naturwidrigen Eingriffen, sondern auch zu einer solchen „natürlichen" Dissoziation von Geschlechtsverkehr und Zeugung wären also nach dem Autor mit dem Wesen der gewöhnlichen Ehe unvereinbar. Aus der Perspektive der Augustinischen Ehegüterlehre, mit welcher Ponce sich hier zu identifizieren scheint, wäre eine solche Ehe nur getarnte Unzucht[205]. Man ginge jedoch wohl zu weit mit der Annahme, der Autor wolle durch diesen Text irgendwelche „oginoistischen" Praktiken seiner Zeit treffen. Es geht ihm einfach

ditiones quae dicuntur esse contra finem matrimonii, sint etiam contra eius substantiam, et appositae irritent matrimonium, — qualis est haec de impediendo generatione, — et conditio abstinendi ab usu coniugii videatur opponi fini matrimonii, tamen non ita opponitur, ut vere sit contra substantiam illius; solum enim opponitur negative, cum sit negatio actus coniugalis et licita, non tamen opponitur contrarie referendo matrimonium in finem contrarium positive, qualis est impedire prolem... Hoc autem discrimen ex eo recte colligitur, quod conditio opposita contrarie fini matrimonii, etiam post contractum matrimonium, et perfectum, sine peccato apponi non potest, et ita non mirum est, si initio apposita illud irritet; at vero conditio, quae negative tantum opponitur fini matrimonii, licite postea apponitur, et ita mirum non est, si non tollat consensum necessarium ad matrimonium neque illud irritet. Die einzelnen *conditiones turpes* vgl. L1 c20 n 20; L3 c11 n 2.

[205] Der Passus findet sich in De moribus Ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum, lib. 2 cap. 18 n. 65 (PL 32 1373). — Wir zitieren nach Ponce: *Consonat Augustini sententia in cap. „Solet". 32 qu. 2 et lib. 2. de morib. Manich. cap. 18., ubi eorum matrimonium ex consensu excludente procreationem liberorum dicit non esse matrimonium. Inquit itaque: „Nuptiae autem ut ipsae nuptiales tabulae clamant, liberorum procreandorum causa marem foeminamque coniungunt. Quisquis ergo procreare liberos gravius quam concumbere dicit esse peccatum, prohibet utique nuptias et non iam uxorem sed meretricem foeminam facit, quae donatis sibi certis rebus, viro ad explendam eius libidinem iungitur. Si enim uxor est, matrimonium est. Non autem matrimonium est, ubi datur opera, ne sit mater, non igitur uxor". Haec August. Meritò quidem sensit Augustinus a Manichaeis non celebrari matrimonium, quia non aderat consensus in eum contractum, qui ordinaretur in susceptionem liberorum...* L1 c20 n 12. — Ferner L3 c11 n 1: *Quod quidem eleganter docet Augustinus tom. 1. lib. 2. de morib. Manich. cap. 18. contra eosdem Manichaeos, qui concubitum coniugatis permittebant, sed eo tempore, quo non posset sequi generatio et sub ea forma matrimonia inibant. Inquit autem: „Ex quo illud sequitur, ut non liberorum procreandorum causa, sed satiandae libidinis habere coniugem censeatis. Nuptiae autem..."* (Vgl. vorhergehendes Zitat.) Der Anfang dieses Abschnittes, den Ponce in anderem Zusammenhang zitiert, weist eindeutig auf eine Art Zeitenwahl hin: *Sicut et ex eadem ratione Manichaeorum matrimonia reprehendit Augustinus, lib. 2. de Morib. Manich. cap. 18, quia liberorum procreationem excludebant, solam voluptatem sectantes: „Nonne vos estis, qui nos solebatis monere, ut quantum fieri posset, observaremus tempus, quod ad conceptum mulier post genitalium viscerum purgationem apta esset, eoque tempore a concubitu temperaremus, ne carni anima implicaretur. Ex quo illud sequitur...* (vgl. oben). L1 c21 n 11.

um ein patristisches *confirmatur* gegen jeden absichtlichen Ausschluß der Nachkommenschaft bei der Ehe mit Geschlechtsverkehr[206].

Da Ponce nach seiner ganzen Auffassung auf eine möglichst weitgehende Lockerung der objektiven und rechtlichen Hinordnung der Ehe auf das *bonum prolis* tendiert, anerkennt er selbstverständlich auch keine positive Standespflicht der Eheleute, von ihren Rechten zur Weckung neuen Lebens Gebrauch zu machen[207]. Er nimmt zwar wie Sanchez ein ursprüngliches, naturrechtliches Ehe- und Zeugungsgebot an, aber dieses verpflichtet heute niemand mehr[208]. Sollte die Menschheit in Gefahr kommen auszusterben, dann würde dies der Autor nicht so sehr als den gegebenen Dringlichkeitsfall für die Verbindlichkeit des Zeugungsgebotes betrachten, sondern eher als ein sicheres Zeichen der Endzeit[209]. Als einzigen praktischen Fall einer Verpflichtung zum Gebrauch der ehelichen Rechte im Hinblick auf die Zeugung (bzw. zunächst zum Eintritt in die Ehe) nennt auch er die Situation eines Fürsten, der um des Staatswohles willen soweit möglich die Erbfolge sicherstellen sollte[210]. Im Notfall würde er aus solchen

[206] Vgl. P. M. Abellán, El fin S. 158. Der Autor fragt sich, warum die mittelalterlichen Moralisten dieses Problem nicht behandelten. Er sieht eine Erklärung entweder in dem Umstand, daß der erwähnte Text in einem wenig bekannten Werk steht, oder in der Erfahrung, welche wegen der vielen Mißerfolge die Praxis einer Zeitenwahl für die Empfängnisverhütung bedeutungslos gemacht hatte.

[207] ... *quia revera ex matrimonio non oritur obligatio petendi; nullo enim casu tenetur petere, cum, etiamsi in eo sit periculum incontinentiae, possit orationibus et ieiuniis mederi illi periculo. Tum etiam quia non est obligatio reddendi nisi petatur; talis enim est huius debiti natura, ut non debeatur nisi cum exigitur.* L10 c2 n 2.

[208] Wie wir bereits erwähnten (vgl. Anm. 160), lehnt Ponce ein auf die Schrift gegründetes positives Zeugungsgebot ab. Dieses gründet in der Natur des Menschen und hat nichts mit dem Sündenfall zu tun, wie einige Väter anzunehmen scheinen: *Cum enim natura constituerit diversum sexum ad hoc ut propagaretur genus humanum, et propagari non possit vago concubitu, ex ipsa natura videtur oriri obligatio ad hanc propagationem, ne frustra eiusmodi institutio esse videatur. Corruptibilitas etiam ipsa naturae humanae suadere videtur propagatione opus esse, ne in duobus hominibus creatum a Deo genus humanum extingueretur: ideo illis concessa propagandi potentia, quae Angelis incorruptibilis naturae negata est.* L1 c4 n 2; vgl. n 4. — Über die Fortdauer dieses Gebotes: *Praecepta enim naturalia non revocantur, licet cessare soleant cessante causa, ut dictum est. Ut enim alibi diximus, quaedam praecepta naturalia sunt, quae non obligant absolute, sed sub aliqua circumstantia, quae si desit, cessat etiam eorum obligatio. Huiusmodi est praeceptum naturale servandi honorem, reddendi depositum: atque eiusdem rationis est praeceptum de contrahendo matrimonio, obligat enim sub ea circumstantia, si adsit necessitas propagandi genus humanum, qualis initio fuit, quae cum cessaverit, cessavit etiam obligatio praecepti. Multiplicato enim humano genere non est cur dicamus singulos obligari, nec communitatem, nec Principes, ut contrahere compellant.* Ebd. n 8. — Ponce lehnt die von Sanchez vertretene Ansicht ab, wonach das Subjekt des Zeugungsgebotes heute die Gemeinschaft als solche wäre. Vgl. ebd. n 7; n 10.

[209] Ponce hält die Frage mit Vazquez für eine müßige Spekulation: ... *disputant curiose magis quam utiliter Recentiores.* L1 c4 n 11; vgl. Vazquez, De Matrimonii Sacramento, disput. 1, cap. 3 n 32.

[210] L1 c4 n 12.

Gründen sogar eine Geschwisterehe des spanischen Königs naturrechtlich für erlaubt und eine päpstliche Dispens als angängig betrachten[211].

Bei der Kasuistik um die *obligatio reddendi debitum coniugale* läßt sich Ponce wiederum von andern Tendenzen leiten als Sanchez. Viel stärker als jener betont er die Grenzen dieser Verpflichtung. In den Fällen, wo der eheliche Verkehr für den fordernden Teil zur Sünde wird, z. B. wegen eines Gelübdes, erklärt er im geraden Gegensatz zu Sanchez die Weigerung als geboten[212]. Wie wir bereits feststellten, ist Ponce nicht geneigt, dem ehelichen Recht, bzw. der *obligatio reddendi* zum vornherein gegenüber andern Verpflichtungen einen Vorrang zuzubilligen. Das *periculum incontinentiae*, welchem Sanchez in seinen Argumenten so große Bedeutung gibt, fällt bei Ponce viel weniger ins Gewicht[213]. In dieser Hinsicht verrät er besonders mit seinem Eifer in der Verteidigung der Ehe *ad caste vivendum* wohl einen gewissen Mangel an Realismus.

Aus diesem Bestreben, die *obligatio reddendi debitum* zu beschränken, scheint jedoch auch der Anwalt der Frau zu sprechen; denn es sind vor allem die Gewissensfragen der Frau, um die es hier geht. Gewisse Stellen aus Ponces Fastenpredigten über intime Ehefragen bilden eine gute Illustration zu dieser abstrakten Kasuistik[214]. Sein Urteil über das würdelose und unbeherrschte

[211] L 7 c 32 n 14.

[212] Allgemeine Begrenzung der Verpflichtung: *Quae obligatio, cum sit affirmativa, obligat semper, sed non pro semper sed cum alter coniux recte et legitime petierit. Dixi recte et legitime, quia multa sunt, quae impediri possint debiti redditionem excusaretque a reddendo, quae in sequentibus explicanda sunt.* L 10 c. 2 n 1. — Im Falle eines Gelübdes des Petenten: *Quia reddens debitum illi, quem scit cum peccato petere ob impedimentum, quod ab eo actu hic et nunc exercito separabile non est, cooperatur peccato alterius, quod committit in actu exteriori prave utendi corpore alterius coniugis. Ergo non licet ... Et explicatur amplius... quia petens inique nullum habet ius inique petendi: id enim possumus, quod iure possumus. Quare licet ille, qui impedimentum habet voti, vel loci vel aliud, habeat dominium eius corporis, cuius usum exigit, id tamen dominium quoad usum impeditum est voto v. g., et non habet ius, nisi ad usum licitum... Ergo non facit contra ius illius, qui negat in eo casu.* L 10 c 3 n 3. — Die allgemeine Regel für die *redditio debiti* lautet: *Quotiescumque petens debitum peccat in petitione, sive ratione circumstantiae se tenente ex parte actus, sive ex parte personae petentis, si non est in potestate petentis se ab ea circumstantia, quae reddit illicitam petitionem pro ut tunc exercitam, liberare, est peccatum in reddendo. At cum petitio mala est ex circumstantia, a qua ipse petens se potest ipsa petitione perseverante liberare, non est peccatum reddere.* L 10 c 3 n 3. — Zur Herkunft dieser Regel vgl. Anm. 183.

[213] *Limitant autem praedicti DD. Haec esse vera, nisi in petente subsit periculum incontinentiae, tunc enim regulariter illi subveniendum est sub mortali. Dico „regulariter", quia contingere potest, ut ex parte eius a quo exigitur, sit iusta causa praeponderans negandi, de quo infra.* L 10 c 2 n 5.

[214] Ponce gab beim Abschied von Alcalá eine umfangreiche Sammlung von Fastenpredigten heraus, die er im Laufe von acht Jahren in der Universitätsstadt gehalten hatte. Wegen dieser Discursos, in denen er nebst seinem theologischen und patristischen Wissen eine erstaunliche Kenntnis der profanen klassischen Literatur zur Schau stellt, figuriert er im Catalogo de Autoridades de la lengua der spanischen Akademie. Ponce kommt besonders auf die Frau zu sprechen in der zweiten Aschermittwochpredigt und in den Predigten über die Ehebrecherin (am 4. Samstag der Fastenzeit) und über die Witwe von Naim

Verhalten vieler Männer gegenüber ihren Frauen läßt an Deutlichkeit nichts zu wünschen übrig. Wenn eine Frau bis zum Ehebruch kommt, dann liegt die größere Schuld oft beim eigenen Mann[215]. Im Gegensatz zu dieser Strenge gegenüber den Männern steht des Predigers wohlwollendes Verständnis für die Frau als die Schwächere und sein warmes Lob der Mutterschaft als der im Vergleich zur Vaterschaft ungleich schwereren und verdienstvolleren Bürde[216].

Die Kasuistik Ponces um die Erlaubtheit von nachträglichen Gelübden betreff Verzicht auf den *usus matrimonii* oder das *ius petendi debitum* bringt keine neuen Gesichtspunkte[217]. Bemerkenswert ist nur, daß Ponce auch in diesem Zusammenhang sich zum Verteidiger der Rechte der Frau macht. In der Frage um die Nichtigkeitserklärung privater Gelübde der Frau durch den Mann hatte Sanchez die vorherrschende Meinung vertreten, der Mann habe die Vollmacht, ein Gelübde der Frau *de non petendo debito* einfach aufzuheben[218]. Ponce lehnt diese Ansicht ab, da eine absolute Herrschaft des Mannes über den Willen der Frau, wie Sanchez sie voraussetze, nicht zu beweisen sei[219].

Die Darlegungen über den Gegenstand des Ehevertrags und die Verpflichtungen hinsichtlich des *bonum prolis* dürften die Grundauffassung Ponces von der Ehe noch weiter verdeutlicht haben. Er möchte auch die juridische Hinordnung der vor allem geistig verstandenen ehelichen Lebensgemeinschaft auf Geschlechtsleben

(am 5. Donnerstag der Fastenzeit). Das Werk erlebte mehrere Auflagen und wurde auch ins Französische übersetzt. Uns lagen vor: Primera parte de Discursos para todos los Evangelios de la Quaresma, Madrid 1605 (nur 1. Band); dasselbe, segunda Impresion anadida y emendada por el mismo Author, Salamanca 1608, zusammengebunden mit: De la primera parte de discursos para differentes Evangelios del año. Tomo segondo, Salamanca 1609; Discours sur tous les jours de Caresme, traduits d'espagnol en françois, Paris 1612.

[215] Vgl. in der Ausgabe von Salamanca 1609, Tom. II, S. 123ff, § III: *Adducunt ei scribae et pharisaei...*; § V: *Haec mulier modo deprehensa est...* — In der französischen Ausgabe fehlt der offenbar als untragbar empfundene § V.

[216] Vgl. a. a. O.; ferner: Predigt über die Witwe von Naim am 5. Donnerstag der Fastenzeit, a. a. O., S. 203ff § V: *Quam cum vidisset Dominus misericordia motus super eam.*

[217] Vgl. L10 c17—18.

[218] *Primo enim colligitur quid sit dicendum in eo dubio, an maritus possit irritare votum uxoris de non petendo debitum. In quo aliquorum opinio est posse virum hoc votum irritare. Ita sentit Sotus ... et sequitur Thomas Sanchez, ... Hanc vero opinionem merito deduxit Thomas Sanchez ex priori illa opinione de absoluto dominio mariti circa voluntatem uxoris.* L10 c17 n 5.

[219] *Contrariam tamen sententiam existimo veriorem ... Quia maritus ex vi contractus matrimonii solum adquirit ius in uxorem, ut obligata sit ad reddendum debitum, libera tamen manet ad petendum et propterea materia praedicti voti non subiicitur potestati mariti. Probatum autem est maritum non habere dominium voluntatis uxoris simpliciter quoad omnia; et ideo solum poterit ea vota irritare, quae versantur circa materiam sibi subiectam.* Ebd.; vgl. ebd. n 3: *Quia ex natura contractus matrimonii non deducitur tale dominium universale voluntatis uxoris. Hic enim contractus ex natura sua ordinatur ad generationem prolis, educationem eiusdem et individuam vitae societatem, et ideo vir est caput uxoris, quantum ad regimen familiae et bonorum administrationem. Universale autem dominium voluntatis simpliciter, quantum ad omnia vota, nullo idoneo argumento probatur.*

und Zeugung so weit als möglich lösen. Die unhaltbaren Konsequenzen eines allzu spiritualistischen Ehebegriffs zwingen ihn allerdings zu einem gewissen Kompromiß, der sich aber nicht nahtlos in seine Gesamtkonzeption einfügt. Seine Kasuistik um die aus dem Ehevertrag sich ergebenden Pflichten steht eher im Zeichen eines gewissen Rigorismus und Idealismus, der im Gegensatz zu Sanchez der Funktion der Ehe als *remedium concupiscentiae* zu wenig Rechnung trägt.

4. Die zum sittlich guten Abschluß und Vollzug der Ehe erforderliche Intention in bezug auf das *bonum prolis*

Nach der alten Ehegüterlehre gehört die positive Intention bestimmter Werte zur notwendigen Kompensation für die der Ehe anhaftenden Nachteile. Aus dieser Sicht wurde darum gefragt, welche Intentionen zum sittlich guten Abschluß der Ehe notwendig oder zulässig seien. Auch Sanchez bleibt — wenigstens der Formulierung nach — in dieser Perspektive[220]. Demgegenüber ist es bezeichnend, wenn Ponce das Problem schon im Titel des entsprechenden Kapitels nur negativ formuliert: *Qui fines reddant tantum illicitum contractum matrimonii?*[221]. Von vornherein wird so der Anschein vermieden, als sollte hier nach kompensierenden „guten Absichten" für eine zweifelhafte Handlung gefragt werden. Der Ehewille ist in sich selbstverständlich gut; es geht nur darum zu untersuchen, ob gewisse, mit der Eheschließung verbundene subjektive Intentionen diese sittlich fragwürdig machen. Dies ist selbstverständlich der Fall beim Willen zu innerlich schlechten Handlungen, die sich gegen die Erfüllung der ehelichen Pflichten richten. Wie wir sahen, liegt das eigentliche Problem jedoch in der Frage, ob bestimmte Ziele gegenüber andern auch subjektiv in erster Linie intendiert werden müssen. Sanchez hatte im Sinn der alten Lehre daran festgehalten, daß kein anderes Eheziel als die Weckung neuen Lebens primär erstrebt werden dürfe, solange die Kontrahenten eine *spes prolis* haben könnten. Sonst läge eine sündhafte Verkehrung des *ordo debitus* vor. Gegen diese Ansicht nimmt Ponce entschieden Stellung. Er entwickelt seine Auffassung anhand der von der Schule besonders diskutierten Fälle.

Zunächst die alte Frage nach der sittlichen Erlaubtheit einer Ehe *ex fine vitandi fornicationem*. Gegen Sanchez, der sie im eben umschriebenen strengen Sinn beantwortet hatte, erklärt Ponce, daß in einer Eheschließung mit dieser aktuellen und primären Intention an sich keine sündhafte Unordnung liege. Er kann für seine Sentenz allerdings nur ein paar Autoritäten zweiten und dritten Ranges anführen[222]. Um so mehr liegt ihm an deren Be-

[220] Vgl. den Titel der entsprechenden Disputation bei Sanchez: *Utrum necesse sit aliquot bona constituere, quibis matrimonium excusetur eaque debeant esse necessario finis a contrahentibus intentus, ut matrimonium valeat; et qualis finis debeat esse, ne contrahendo peccent.* L2 d29.

[221] L1 c21.

[222] ... *sic docet Bassolis in 4. dist. 26 quaest. 1. art. 1.; Gabriel, quaest. 1. art. 3 dub. 2; Iacobus Almainus q. 1.; Henricus de Urimaria in Annotationibus ad*

gründung. Zuerst beruft er sich auf 1 Kor 7, 2, wo der Apostel zur Ehe rate, ohne irgendeinen andern Grund als den der Vermeidung der Unzucht. Zur richtigen Deutung des *indulgere* — nicht als Nachsicht gegenüber einer Schuld — verweist er auf die neuere Exegese von Cornelius a Lapide, Estius und Salmeron[223]. In einem weiteren Argument geht er aus von der Tatsache, daß man eine rechtlich erworbene Sache zu verschiedenen in sich guten Zwecken gebrauchen darf, falls sie sich dafür verwenden läßt — ungeachtet des größeren oder geringeren Wertes dieser Ziele. In gleicher Weise ist man auch frei, die Ehe subjektiv auf das eine oder andere Eheziel auszurichten[224]. Eine Ehe mit der Absicht der *vitatio fornicationis* kann nicht sündhaft sein, weil weder das Ziel (die Meidung der Unzucht), noch das Mittel (die Ehe an sich), schlecht oder unerlaubt sind. Es wird die Unzucht nicht durch ein schlechtes Mittel vermieden, sondern bloß durch ein weniger gutes als es etwa Fasten, Buße und Gebet wären[225]. Auch darin liegt keine Sünde, daß ein sekundärer Ehezweck dem Fortpflanzungsziel subjektiv vorgezogen wird. Geschähe dies unter direktem Ausschluß der Fortpflanzung, dann wäre dies allerdings nicht bloß eine läßliche, sondern eine schwere Sünde[226]. Mehr als eine implizite Intention des Fortpflanzungsziels ist jedoch nicht gefordert. Diese ist aber mit dem allgemeinen Ehewillen gegeben und durchaus vereinbar mit der ausdrücklichen Absicht, in der Ehe ein Heilmittel der Begierlichkeit zu suchen. Es sei nicht zu beweisen, daß beide Ziele bewußt intendiert werden müßten. Eine Verkehrung der Ordnung liege überhaupt nicht vor, wofern die Nachkommenschaft nicht direkt ausgeschlossen werde. Es sei überdies keine Verpflichtung nachzuweisen, daß eine Sache immer um ihres Hauptzweckes willen gebraucht werden müsse, wenn sie auch andere ehrbare Zwecke habe[227].

Magistrum Sententiarum dist. 32, cap. 1; inclinat Viguerius ... Durandus ... Covarruvias ... Aegidius ... et alii teste Petro Soto loc. citato (lect. 16 de matrimonio) ... L I c 21 n 4.

[223] *Indulgere enim ibi non est veniam dare pro culpa, sed concedi aliquid debere; vide ... Cornelium ...* Ebd. n 4.

[224] *Secundo probatur ratione ... Quia Deus dereliquit hominem et sua sibi, in quibus non obligavit ipsum sibi. Potest ergo homo corpus suum transferre in aliam, ut sic eo bene uti possit cum sua, cum is peccare prohibitus sit a Deo cum non sua. Ergo facta translatione potest uti ex eo fine sicut qui emit rem aliquam, ut recte ea utatur aliquo usu ex multis, ad quos ordinari poterat; solumque fiet, ut sit usus minus bonus ex eo fine, non vero malus.* Ebd.

[225] *Deinde probo simul et explico praedictam sententiam. Quia si velle contrahere matrimonium ob fornicationem vitandam esset malum, ideo esset, vel quia obiectum illius scilicet vitatio fornicationis est malum; hoc autem dici non potest, ut planum est. Vel quia vitatur medio illicito, ut cum quis dat eleemosynam ex furto. Et neque hoc dici potest, ut constat, quia matrimonium licet et actus meritorius esse potest, ut dixi supra c. 2. Quare ea vitatio fornicationis non intenditur malo medio, licet intendatur minus bono. Melius enim esset continere et ieiuniis, poenitentiis, afflictione corporis ac orationibus vitare.* Ebd.

[226] *Vel denique malum est ex eo, quod proponitur fini principaliori, scilicet contrahere propter prolem. Sed neque hoc dici potest. Nam vel contrahens ita se habet in contrahendo, ut excludat primum finem actu vel habitu, et alias contrahit in ordine ad copulam, et sic non dubium est committi peccatum non tantum veniale, sed etiam mortale...* Ebd.

[227] *Vel implicite tendit in prolem, quae est finis, ut isti dicunt, primarius operis*

Von besonderem Interesse sind die Ausführungen Ponces zur Frage nach der Erlaubtheit einer Eheschließung, bei welcher sich die Intention vor allem auf die *delectatio* richten würde. Nach allgemeiner Ansicht der Moralisten wäre es eine läßliche Sünde eine Ehe aus diesem Grund zu schließen. Es läge darin ein Mißbrauch der Geschlechtslust und eine Verkehrung der rechten Ordnung, weil die Lust, welche bloß ein Mittel zur Verwirklichung der Ehezwecke sein soll, zum Selbstzweck gemacht wird[228]. Ponce schließt sich dieser *sententia communis* nicht einfachhin an. An sich wäre es, so meint er, nicht unzulässig, die Lust, die erlaubt ist, genießen zu wollen. Nur *per accidens* wird ein solches Suchen der Lust meist sündhaft, weil für gewöhnlich die nötige Mäßigung fehlt[229]. Die strengen Urteile der Väter und gewisser Scholastiker, welche eine Ehe *solius voluptatis gratia* als Todsünde betrachten, bezieht Ponce nur auf jene Fälle, wo die Lust zum höchsten und absoluten Ziel gemacht wird, d. h. wo der Wille und die Bereitschaft vorhanden ist, die Lust unter allen Umständen, wenn nötig auch außerhalb der Ehe, zu befriedigen[230]. Ebenso streng beurteilt Ponce das Lustmotiv, wenn es verbunden ist mit Verabscheuung oder Ausschluß der anderen Eheziele, besonders der Fortpflanzung. Wiederum führt er hier das Beispiel der Manichäer an, welche durch

et contractus, explicite tamen in finem secundarium. In hoc autem ego non video, quo ordinatio sit, aut qua lege teneatur, quod, si expresse velit unum, expresse etiam velit alium, cum re vera non praeponat, sed tendat implicite in prolem, quia ea eam primo ordinatur ea traditio, expresse vero in vitandam fornicationem, quae ad eam ordinatur matrimonium remedium ... Recte Aegid. disp. 15 dub. 2. in 13 docet ex nullo cap. colligi obligationem esse utendi re ex fine magis praecipuo quando alii etiam honesti fines sunt. Ebd. — Nach Ponce ist diese implizite Ausrichtung auf die Zeugung selbst im Fall notorischer Sterilität vorhanden. *Adde non alium esse animum contrahendi in senibus et sterilibus, quos tamen ipsa a peccato excusant; senes enim et steriles non excludunt finem primarium, quamvis expresse ferantur in remedium concupiscentiae, et vitationem fornicationis, attamen implicite per se feruntur in finem contractus et traditionis illius licet per accidens impeditum quandoquidem non repellunt actu suo consensu finem illum.* Ebd.

[228] *Si enim quis contraheret eo fine, ut delectatione frueretur, quae est in actu coniugali, expresse nihil cogitans de alio fine neque expresse excludens, peccaret quidem peccato veniali, eo quod delectatione abuteretur, quatenus eam intenderet ut finem, in quo sisteret. Delectatio enim non est finis, sed medium, quo Deus voluit ad actum coniugalem invitare, ut et vitaretur concupiscentia et proles acqueretur. Quia ergo pervertit ordinem medii et finis, est peccatum; veniale autem esse videtur, quia non apparet tanta deformitas, quae peccati mortalis rationem attingat, nisi eo modo, quem statim explicabo ...* L1 c21 n 6.

[229] *Verum ego hanc sententiam, quae communis est, ita explicandam existimo, ut in fine eius voluptatis peccatum reperiatur moraliter loquendo et ut in plurimum, sive per accidens. Quia raro accidat sine peccato exerceri actum illum propter vehementiam voluptatis; at ex genere suo non videtur esse aliquod peccatum in eo quod quis velit expresse, non cogitando expresse, percipere delectationem et voluptatem licitam. Id, quod docuit Iacobus Almainus in 4. dist. 26. q. 1. in fine...* Ebd. n 7. — Der Franzose Jacobus Almain († 1515) und der Engländer Joannes Mayor († 1540), beide Professoren der skotistisch-ockamistischen Richtung in Paris, scheinen als erste diese These vertreten zu haben. Vgl. D. Lindner, Der Usus matrimonii, S. 165ff.

[230] *Sed respondeo illis verbis eos notari, qui voluptatem pro supremo fine habent. Quia ... tanto impetu fertur in delectationem, ut ex affectu suo eodem modo delectaretur cum quavis, in hoc enim peccatum mortale esse nemo dubitat.* L1 c21 n 11.

Zeitenwahl die Zeugung in der Ehe vermeiden wollen, um bloß die Lust zu suchen[231]. Unter sündhaftem Ausschluß des Fortpflanzungsziels versteht er also nicht nur einen direkten Eingriff in den natürlichen Ablauf des Geschlechtsaktes, sondern jede planmäßige Vermeidung der Zeugung ohne Verzicht auf das Geschlechtsleben..

Nach den gleichen Prinzipien beurteilt Ponce schließlich auch die indifferenten und äußerlichen Eheziele wie Reichtum, Adel, Schönheit usw. Sie dürfen durchaus im Vordergrund des Bewußtseins stehen und die treibenden Motive bei der Eheschließung bilden, da sie in sich ehrbar sind. Schwer sündhaft könnte bloß eine ganz ungeordnete Begier nach diesen Gütern werden. Die Wahl der Ehe als Weg und Mittel zur Erlangung derartiger äußerer Güter ist an sich nicht unerlaubt, wenn die inneren Eheziele nicht durch eine grundsätzliche Einstellung ausgeschlossen werden. Es bleibt nämlich so immer die *intentio implicita in ipsos fines operis*, mag auch die aktuelle Intention ganz auf jene äußerlichen Ziele hingerichtet sein. Die subjektiven Intentionen dürfen nur nicht zum absoluten Hauptzweck gemacht werden, was bloß möglich wäre durch wirksamen Ausschluß der objektiven Eheziele. Es ist keine Unordnung, irgendwelche Ziele *explicite* zu intendieren, die andern jedoch bloß *implicite*[232].

Wie für den Eheabschluß lehnt Ponce auch für den *usus matrimonii* die prinzipielle Forderung der alten Lehre auf Gleichschaltung des *finis operantis* mit dem *finis operis* als unbegründet ab. Damit fegt er mit einem Schlag das bei Sanchez noch so üppige Gestrüpp der Kasuistik um die erforderliche Intention beim *usus matrimonii* hinweg. Als selbstverständliche Grundforderung für die Erlaubtheit des ehelichen Verkehrs betrachtet er zwar wie Sanchez den Willen, die natürliche Integrität und Finalität des Geschlechtsaktes zu respektieren[233]. Ebensowenig wie jener möchte er anderseits die Eheleute verpflichten, einen für die Zeugung möglichst günstigen *modus* einzuhalten[234]. Er findet es übrigens unangebracht, daß die Theologen sich allzu eingehend beschäftigen mit peinlichen Einzelheiten, zu deren Beurteilung ihnen doch

[231] *Et similiter de illis dictum, qui finem etiam generationis et prolis excludunt, abhorrent, potiorem ducentes voluptatem. Sicut et ex eadem ratione Manichaeorum matrimonia reprehendit Augustinus...* Ebd. n 11. Vgl. Text Anm. 205.

[232] *Verum meo iudicio neque est veniale peccatum ... Quia intendere pulchritudinem illam vel divitias vel generis nobilitatem ex se non est malum, ut constat, neque ex medio quo intenditur, scilicet per contractum matrimonii, dum neque actu neque habitu ex animi dispositione excludit alios fines matrimonii. Quare in eo qui sic contrahit, numquam haec habent rationem totalis finis; finem enim totalem habere non posset, nisi actu vel habitu excluderet fines matrimonii, sed tantum habent rationem causae impulsivae, in quam expresse fertur, implicite autem in ipsos fines operis et contractus, quandoquidem vult traditionem illam et communicationem obsequiorum et prolem; implicite autem tendere in eos fines, explicite in alios, qui ex se mali non sunt, nulla inordinatio est.* L1 c21 n 13.

[233] L10 c11 n 5; 6; ebd. c13 n 1.

[234] *... nec enim coniuges tenentur uti medio certiori ad prolem suscipiendam. Sed satis est, si utantur convenienti.* L10 c11 n 3.

die praktische Erfahrung fehlt[235]. Was nun die Intention beim *usus matrimonii* betrifft, so gelten hier nach Ponce genau wie bei allen andern menschlichen Handlungen die Prinzipien der allgemeinen Moral, wie sie der heilige Thomas im Anschluß an die Tugendlehre des Aristoteles entwickelt und Vazquez in seinem Kommentar gut erklärt hat[236]. Auf Grund dieser allgemeinen Prinzipien ist zur sittlichen Gutheit eines Aktes erforderlich, daß die Intention sich nicht nur auf ein objektiv gutes Ziel richte, sondern auf die sittliche Güte dieses Ziels als solche, also auf ein *bonum qua bonum honestum*, nicht nur *qua utile* oder *qua delectabile*. Sonst wäre die Handlung zwar *materialiter*, nicht aber *formaliter* gut und tugendhaft[237]. Dementsprechend ist auch beim *usus matrimonii* die Zielrichtung auf ein *bonum honestum* unerläßlich. Sofort stellt sich die Frage, ob diese Intention notwendig aktuell sein muß, oder ob auch eine bloß virtuelle genügt; Ponce verweist wiederum auf die allgemeine Lehre von der *voluntas actualis* und *habitualis*[238]. Weder in der Prima Secundae noch bei Vazquez wird jedoch diese Frage eingehend behandelt. Fest steht immerhin, daß diese Autoren unter einer „habituellen" Intention jene verstehen, welche heute gewöhnlich als „virtuelle" definiert wird[239]. Sie setzt voraus, daß die Intention irgendwie in die Handlung einfließt. Weder Thomas noch Vazquez ziehen den moralischen Wert einer bloß virtuellen Intention in Zweifel, da bei vielen Hand-

[235] *Quare rem hanc medicis relinquamus; Theologis, qui coelibem vitam agentes experimento discere non possunt, speculari turpe, scribere turpius est. Quare id a Medicis definitum accipiamus et illos confessarii consulant, cum eiusmodi casus in confessionibus occurrerint.* Ebd. n 2.

[236] *Quomodo autem quis in eo actu coniugali debeat sibi eum finem proponere, ut actum bonum exercere dicatur, petendum est ex generalibus principiis, quae tradi solent 1. 2. de bonitate et malitia humanorum actuum. Ut enim sit aliquis actus virtutis requiritur, ut sit propter ipsum, id est, propter ipsam honestatis virtutis iuxta doctrinam Aristotelis. 2. Ethic, cap. 4. Quam recte explicat Gabriel Vazquez 1. tom. in 1. 2. disput. 51 cap. 3.* L10 c8 n 2.

[237] *Debet ergo affectus expresse ferri in honestum finem, ut actus ille dicatur esse virtutis, sive ex generali intentione erga honestatem, vel speciali; alias tantum erit actus ille virtutis materialiter, non formaliter.* Ebd.; vgl. Thomas Ia IIae q. 19a. 7 ad 3. Über den Sonderfall des *usus matrimonii* bei Thomas vgl. Fuchs, Die Sexualethik des hl. Thomas, bes. S. 208–227.

[238] *An autem sufficiat habitualis intentio, qua matrimonium vel eius actus antea relatus sit ad finem bonum, nulla retractatione secuta, vel necessaria sit actualis, et quae dicatur esse habitualis voluntas ex ibi traditis facile explicari possunt.* L10 c8 n 2.

[239] Vgl. Ia IIae q. 1 a. 6 ad 3, über die Intention in bezug auf den *finis ultimus*. Ferner Vazquez, in Iam IIae, disp. 6 cap. 1; ebd. disp. 32 cap. 2 n 6: *Secundo virtualiter, quando ex cognitione et voluntate finis aggredimur aliqua media, sed deinde voluntas finis cessat: ad hanc autem relationem, quam Bona, habitualem vocat, necessarium est, ut ex illa voluntate finis derivetur voluntas medii; et quamvis actu non perseveret voluntas finis, ex illa tamen derivetur saltem voluntas primi medii, et ex voluntate primi medii voluntas secundi, et sic de aliis, ut ita connexione quadam voluntas cuiusque medii in illam voluntatem finis reduci possit: ut si quis eo fine ut iret Toletum, equum conduxit et iter cepit, et deinde prosecutus est recta via sine cogitatione actuali finis, dicitur facere ex illa voluntate, quidquid ex illa remote, connexione tamen quadam per varia opera derivatum est...*

lungen eine ständige aktuelle Willensrichtung auf das Ziel psychologisch unmöglich ist. Auf die schwierige Frage, welches des näheren die psychologischen Voraussetzungen für den Weiterbestand einer solchen virtuellen Intention sind, geht Ponce nicht ein. Zur sittlichen Gutheit des *usus matrimonii* ist also in bezug auf die subjektive Absicht nicht mehr und nicht weniger erfordert als in jeder anderen moralisch guten Handlung: aktuelle oder virtuelle Intention eines *bonum honestum*.

Von dieser klaren Ausgangsstellung her löst Ponce nun spielend und konsequent die überkommenen Fragen nach der Erlaubtheit des *usus matrimonii ad significandam unionem Verbi cum humanitate*[240], *ad vitandam fornicationem*[242] und *solius delectationis gratia*[243]. Wenn Sanchez mit „zahllosen" älteren Autoren die nicht primär auf das *bonum prolis* und *bonum fidei* gerichtete Intention als *venialis perversio debiti ordinis* erkläre, so sei dies einfach eine unbewiesene Behauptung[244]. Die Kompliziertheit seiner Kasuistik sei überdies ein weiterer Beweis für deren praktische Unbrauchbarkeit[245].

Auch die Beurteilung einer nur inneren *intentio contra prolem* beim an sich naturgemäß vollzogenen Verkehr bedeutet für Ponce kein Problem. Es handelt sich in diesem Fall um einen rein inneren Willensakt oder vielmehr eine bloße Velleität, die wiederum nach den allgemeinen Prinzipien der Prima Secundae zu beurteilen ist: Liegt ein gutes Motiv zugrunde, wie z. B. Armut, dann ist dieses Verlangen gut und erlaubt; kommt es aus einem leicht oder schwer sündhaften Grund, dann ist es entsprechend leicht oder schwer sündhaft[246].

Grundsätzlich und folgerichtig hat Ponce also den bisher von der Schule in irgendeiner Form geforderten Parallelismus zwischen subjektiven und objektiven Ehezielen abgebaut. Eine verpflichtende Hierarchie von aktuellen subjektiven Zielen beim Eheabschluß und Ehevollzug gibt es für ihn nicht. Es genügt eine *intentio implicita* des *bonum prolis* welche mit dem allgemeinen Willen zur Ehe und zum natürlichen ehelichen Verkehr gegeben ist, sofern dieses Ziel nicht ausdrücklich und wirksam ausgeschlossen wird. Sündhafte Unordnung im Bereich der subjektiven Intention wäre

[240] L. 10 c. 8 n. 4.
[241] Ebd. n. 5—7.
[242] Ebd. n. 9.
[243] Ebd. n. 8.
[244] *Solum est necessarium illa bona non excludere, neque tacite neque expresse; apponere autem alium finem bonum expresse nullum peccatum est, neque id probare possunt Doctores oppositae sententiae.* Ebd. n. 6; vgl. n. 7.
[245] *Sed haec distinctio scrupulis plena est. Quis enim poterit affirmare se aliis mediis non posse stimulos carnis sedare: Ad quam multa experimento comprobanda adstringerentur coniuges ad servandam continentiam?* Ebd. n. 7.
[246] *Si coniuges opere actus coniugalis aut aliis mediis non adhibent impedimentum generationi, voluntas illa, qua excluderent prolem, non potest esse efficax, sed inefficax, et velleitas quaedam, qua nollent esse prolem. Huiusmodi autem actus inefficaces voluntatis sumunt speciem ab obiecto, non prout a parte rei est, sed ut in mente expresse proponitur iuxta principia in l. 2. de quo etiam dicam infra nonnihil ... Quare inspiciendum est, ex quo fine expresso sit istud desiderium ...* Ebd. n. 3.

nach Ponce nur eine Verabsolutierung ehefremder, äußerlicher Ziele auf Kosten der inneren Ehegüter, d. h. die hemmungslose Gier nach solchen äußeren Gütern oder die ausdrückliche Verachtung und Zurücksetzung der eigentlichen Eheziele[247]. Mit der konsequenten Anwendung der allgemeinen Prinzipien einer objektiven Aktmoral auf die Ehe hat Ponce die Reste der alten Ehegüterlehre, wie wir sie noch bei Sanchez feststellen konnten, liquidiert.

III. ERGEBNIS IM BLICK AUF DIE PROBLEMGESCHICHTE DER EHELEHRE

Die vorausgehenden Darlegungen sollten gezeigt haben, daß die entgegengesetzten Auffassungen unserer beiden Autoren nicht als bloßes kleinliches Kasuistengezänk abzutun oder gar — wie empfindliche Ordensgenossen von Sanchez meinten — auf die persönliche Agressivität eines rechthaberischen Kritikers zurückzuführen sind[248]. Wenn Sanchez mit dem breiten Strom der Schultradition zweifellos enger verbunden ist und im allgemeinen die damaligen Ansichten einer Mehrheit von Theologen repräsentiert, so will Ponce als berühmter Professor und Kanzler der Universität Salamanca doch auch ernst genommen werden. Es liegt nicht im Sinn dieser Untersuchungen, die Leistungen der beiden Autoren nun zu bewerten nach der Anzahl von Thesen und Sentenzen, die ein jeder in die Zukunft hinüberretten konnte. Wir dürfen auch nicht erwarten, im 17. Jahrhundert fertige Lösungen zu finden für Probleme, die sich in unserer Zeit neu oder doch ganz anders gestellt haben. Ebensowenig sollen Entscheidungen des Lehramtes oder eindeutig geklärte Lehrpunkte mit Berufung auf alte Autoritäten wieder in Frage gestellt werden. Das Hauptinteresse der Gegenüberstellung von Sanchez und Ponce liegt vielmehr im Aufzeigen der innern Problematik und der verschiedenen Tendenzen der christlichen Ehelehre.

Interessant ist schon die bloße Tatsache, daß im Anfang des 17. Jahrhundert im spanischen Raum zwei der Form nach gleiche, aber in der Auffassung so verschiedene Ehetraktate entstehen konnten. Die Problematik war demnach nicht erstarrt, sondern im Fluß. Weder die Ehedekrete des Konzils von Trient, noch die Intervention Sixtus' V. gegen die Eunuchenehen hatten alle wichtigen spekulativen und doktrinären Fragen der Fälle, die sie praktisch regelten, entschieden. Wir glauben sogar nicht fehl zu gehen in der Annahme, daß ein großer Teil der Meinungsverschie-

[247] Ponce verweist auf eine Homilie des hl. Johannes Chrysostomus: *...et quo constabit ... et quomodo et quando vitium sit contrahere ob divitias et pulchritudinem, tunc scilicet, cum nihil aliud in uxore spectetur, sed alia uxoris potiora bona postponuntur ...* L1 c21 n14.

[248] So P. Ballerini, der zu einer ihm unerhört scheinenden Behauptung Ponces bemerkt: *... haec ... ab eo explicari tantum possunt, qui noverit, Pontium caeco abreptum libidine contradicendi Sanchezio ... non hoc solum loco sed saepe saepius ac passim per operis sui decursum ad paradoxa absurdasque opiniones divertisse.* Vgl. J. P. Gury-A. Ballerini, Compendium Theologiae Moralis II, Rom 1878 (5. Aufl.), S. 737f.

denheiten der beiden Autoren letztlich auf die Diskussion um die Bedeutung des Motu proprio ‚Cum frequenter' Sixtus' V. zurückgeht. Der Problemkomplex der Impotenz scheint überhaupt eine besonders empfindliche Stelle im Ganzen der Ehelehre zu sein, von der immer wieder Auseinandersetzungen um das eigentliche Wesen der Ehe ausgehen. So faßten bekanntlich im frühen Mittelalter die römische und die gallische Kirche die Bedeutung der Impotenz als Ehehindernis sehr verschieden auf[249]. Aber auch die neueren Diskussionen um den Sinn der Ehe haben sich vielfach gerade an dieser Frage entzündet[250].

Obwohl die Gegensätze zwischen Sanchez und Ponce auch Fragen um das Ethos der Ehe betreffen, wäre es verfehlt, in den beiden Autoren Exponenten der sich ausprägenden Strömungen des Laxismus oder des Rigorismus sehen zu wollen. In beiden Werken finden sich Auffassungen, die der einen, und solche, die der andern Tendenz zuzuschreiben wären. Bei beiden Autoren hat übrigens das juridische Denken und Interesse den Vorrang vor einer spezifisch ethischen oder pastorellen Fragestellung. Dagegen glauben wir den Einfluß einer frauenfreundlichen Strömung des christlichen Humanismus besonders in den Ansichten Ponces feststellen zu können. Zusammenfassend möchten wir nun die besonderen Grundkonzeptionen der Ehelehren von Sanchez und Ponce mit ihren Hauptanliegen und Mängeln noch etwas deutlicher machen, indem wir die Linien ihrer verschiedenen Perspektiven ein wenig ausziehen.

Für Sanchez ist, wie wir sahen, die Ehe in ihrem Wesen durch das spezifische und erste Ziel der Fortpflanzung bestimmt. Die Ehe ist als Institution in erster Linie auf die Weckung neuen Lebens ausgerichtet und darum wesentlich dem Biologischen verhaftet. Mit dem *remedium concupiscentiae* und der *coniunctio animorum* als weiteren Ehezielen sind zwar auch die personalen Belange der Gatten in die Institution mit einbezogen, aber ausdrücklich auf den zweiten Platz in eine Dienststellung verwiesen. Vom *bonum prolis* als der Zielspitze lassen sich so fast alle wesentlichen Eigenschaften und Voraussetzungen der Ehe deduzieren und begründen. Die Fähigkeit zur *copula per se apta ad generationem*, wozu notwendig wenigstens von seiten des Mannes eine *vera seminatio* gehört, ist für die Ehe unerläßliche Bedingung. Die Fälle notorischer Sterilität müssen mit Hilfe einer Distinktion in dieses straffe System einbezogen werden: sie sind *per se* ebenfalls auf das *bonum prolis* hingeordnet, aber *per accidens* ist die Verwirklichung dieses Zieles unmöglich. Juridisch entspricht dieser Konzeption die Bestimmung des Ehevertrages als Übertragung eines eigentlichen und uneingeschränkten Gebrauchsrechtes inbezug auf die geschlechtlichen Fähigkeiten. Aus diesem erwächst den Eheleuten die strenge Verpflichtung zur *redditio debiti*, welche im allgemeinen

[249] Vgl. A. Esmein, Le mariage en droit canonique 1, S. 259ff.
[250] Vgl. Leo Zeiger S. J., Nova matrimonii definitio?: Periodica de re mor. can. lit. 20 (1931) 37–59.

stärker ist als die Gründe, welche davon entschuldigen könnten. So werden die Eheleute durch die natürlichen Triebimpulse und die gegenseitige Verpflichtung, das geforderte *debitum* zu leisten, in den Dienst am Leben geführt und finden gleichzeitig in der Ehe ein möglichst unbeschränktes *remedium concupiscentiae*. Eine positive Standespflicht, in der Ehe und im Geschlechtsleben womöglich die Verwirklichung des Naturzieles der Zeugung zu erstreben, ergibt sich jedoch aus der Ehe als solcher nicht, solange keine offensichtliche Dringlichkeit zur Erhaltung des Menschengeschlechtes besteht. Der Primat des *bonum prolis* als Ziel der Ehe und des Geschlechtslebens wird auch im Bereich der subjektiven Intentionen noch gesichert, indem nicht nur die absolute Respektierung der natürlichen Finalität des Geschlechtslebens gefordert, sondern auch die bewußte, subjektive Zurückstellung dieses Zieles gegenüber anderen als sündhaft erklärt wird. Diese ganze Eheauffassung ist also konzentriert auf die Ermöglichung und Sicherung des *officium naturae* und des *remedium concupiscentiae* für die Eheleute.

So folgerichtig diese Grundkonzeption durchgeführt ist und im allgemeinen den menschlichen Realitäten gerecht wird, so entbehrt sie doch nicht einer gewissen Problematik. Diese scheint uns besonders sichtbar zu werden bei dem mühsamen Versuch einer Grenzziehung zwischen Sterilität und eunuchoider Impotenz nach biologischen Kriterien. Die verbale Definition einer *copula per se apta ad generationem* bleibt unbefriedigend. Ebenso versagen diese biologischen Kriterien offensichtlich bei der Bestimmung der Impotenz der Frau und der *consummatio matrimonii*, wie die Unentschiedenheit des Autors bei der Beurteilung der *seminatio foeminae* zeigt. Der Begriff der *copula per se apta ad generationem*, den Sanchez allzu einseitig vom Biologischen her bestimmen möchte, erweist sich zum mindesten als unpraktisch zur Beurteilung der Grenzfälle und verrät damit, daß er die Bedeutung der menschlichen Sexualität nicht ganz adäquat erfaßt. Das eigentliche *opus humanum* des Geschlechtsaktes scheint allzu sehr reduziert auf das biologische *opus naturae*. Das *bonum prolis* selbst wird bei Sanchez oft allzu sehr nur als numerische *multiplicatio* gesehen. Die sittliche Verantwortung gegenüber einem *damnum prolis* wird auffallend gering angeschlagen. Um so größer ist die Sorge, das *remedium concupiscentiae* möglichst sicherzustellen. Die „Ansprüche" des *bonum prolis* werden auf ein Minimum herabgesetzt, um für jedes *periculum incontinentiae* eine möglichst unbegrenzte, angemessene Ausweichgelegenheit offen zu lassen. Diese „Politik des Gleichgewichts" bedeutet freilich nur solange eine Lösung der sexuellen Frage, als eine *multiplicatio prolis* oder ein *damnum prolis* nicht auch zur untragbaren Last für die Familie oder für die Allgemeinheit werden. In dieser Hinsicht zeigt sich Sanchez ganz unbeschwert vom sozialen und wirtschaftlichen Aspekt des Eheproblems.

Im Widerspruch zu dieser Eheauffassung hat Ponce seinen Ehebegriff entwickelt im Blick auf seine Lieblingsthese von der

Ehefähigkeit der Impotenten. Er steht darum in einer deutlichen Reaktion gegen die starke Betonung des biologischen Elementes und verlegt im geraden Gegensatz dazu den Hauptakzent auf die Persongemeinschaft als solche. Diese faßt er primär als eine ungeschlechtliche Seelengemeinschaft, zu welcher das *officium naturae* als eine Art Anhängsel hinzukommen kann. Die personalen Werte der gegenseitigen Liebe und Hilfsbereitschaft haben den ersten Rang unter den Ehezielen. Von dieser Ausgangsstellung her ist es dem Autor ein Leichtes, die These zu begründen von der Möglichkeit einer Ehe *ad caste vivendum*, welche von seiten der Partner weder die physische Möglichkeit des Geschlechtsverkehrs noch den Austausch eines eigentlichen Gebrauchsrechtes in bezug auf die geschlechtlichen Fähigkeiten erfordert. Das eheliche Grundrecht faßt darum Ponce als ein *dominium directum in corpus alterius*, d. h. eine Art Eigentumsrecht, von welchem das *dominium utile* zum Geschlechtsleben schon im Ehevertrag ausdrücklich abgetrennt und ausgeschlossen werden kann. Es gibt folglich zwei in der Substanz des Vertrages verschiedene Ehetypen nebeneinander: die Ehe *ad caste vivendum* und die Ehe *in ordine ad copulam*. Die letztere hat zur selbstverständlichen Voraussetzung die geschlechtliche Potenz und die Übertragung des ehelichen Gebrauchsrechtes, obwohl auch in dieser Hinsicht noch einschränkende Bedingungen zulässig wären. In einer solchen „gewöhnlichen" Ehe sind die Eheleute an sich zur gegenseitigen Leistung des *debitum ex iustitia* verpflichtet, doch sind dieser Verpflichtung oft Grenzen gesetzt durch stärkere Verpflichtungen gegenüber dem Partner oder gegenüber der Nachkommenschaft. *Finis primarius* des Geschlechtslebens als solchen ist freilich auch nach Ponces Auffassung die Zeugung und nicht etwa die *coniunctio animorum* oder die Steigerung der personalen Lebensgemeinschaft. Eunuchen sind darum vom Geschlechtsverkehr ausgeschlossen, weil dieser ohne *effusio veri seminis* von seiten des Mannes in keiner Weise mehr auf jenes Ziel hingeordnet erscheint. Ebenso verurteilt der Autor scharf die manichäische Empfängnisverhütung durch Zeitenwahl. — Nicht sosehr eine logische Folgerung aus der dargelegten Grundauffassung der Ehe als vielmehr eine konsequente Anwendung der Prinzipien der allgemeinen Moral sind Ponces Ansichten über die erforderliche Intention zum sittlich guten Abschluß der Ehe und zum *usus matrimonii:* es genügt eine implizite, virtuelle Intention bezüglich des *bonum prolis*, die vorausgesetzt werden kann, solange nicht dieses Ziel ausdrücklich und wirksam ausgeschlossen wird.

Dem bei Ponce unverkennbaren Grundanliegen, die höheren geistigen und personalen Werte der Ehe besser zur Geltung zu bringen, wird niemand die Berechtigung absprechen. Aber die Fragwürdigkeit seiner Konzeption vom Wesen der Ehe wurde schon sichtbar in den Korrekturen, zu denen er sich in seinem großen Ehetraktat gegenüber dem ersten Wurf seiner früheren Werke genötigt sah. Mit dem schillernden Begriff des *ius radicale* wollte er wenigstens eine gewisse minimale Beziehung zwischen

Ehe und Geschlechtsleben als unaufhebbar zugeben. Seiner ganzen Theorie liegt aber eigentlich eine tiefgreifende Dissoziation von Ehe als personaler Lebensgemeinschaft und Ehe als sexueller Zeugungsgemeinschaft zugrunde. *Coniugium* und *officium naturae* stehen bei ihm ohne tiefere, innere Verbindung nebeneinander. Er möchte die Ehe aufwerten, indem er sie möglichst löst von ihrer wesentlichen Beziehung zur Sexualität. Damit verfällt er aber einem wirklichkeitsfremden Spiritualismus, der das Ideal der Ehe letztlich an einer rein geistigen Gemeinschaft mißt, wo gerade der für die gewöhnliche Ehe spezifische Bereich der Sexualität ausgeklammert ist. Mit einer solchen Theorie ist der konkreten Realität der Ehe nicht gedient und das eigentliche Grundanliegen, der Einbau der personalen Werte in das organische Ganze einer Ehelehre, wird verfehlt. Eine Lösung wird nur zu finden sein in einer inneren, harmonischen Synthese von *coniugium* und *officium naturae*. Personale Lebensgemeinschaft der Gatten und Dienst am Kind dürfen nicht dissoziiert werden, sondern müssen immer in ihrer inneren Einheit und Wechselbeziehung gesehen werden. Diese Spannungseinheit von Personentfaltung und Dienst wird ebenso zerstört durch einen kollektivistischen Biologismus, der keine personale Ehegemeinschaft kennt, wie durch einen egoistischen Personalismus, der sich selbst zum alleinigen Ziel der Ehe macht.

Dem kasuistischen Wirrwarr bei Sanchez weit überlegen erscheinen die klaren Lösungen Ponces in den Fragen um die sittlich erforderliche Intention bei der Eheschließung und beim *usus matrimonii*. So selbstverständlich der Abbau der Überreste des alten Rigorismus vom Standpunkt einer objektiven Aktmoral sein mag, so kann man sich doch fragen, ob damit nicht auch ein berechtigtes Anliegen der alten Ehegüterlehre preisgegeben wurde. Verlangt nicht der sittlich zu verantwortende Eintritt in einen Lebensstand und eine Lebensaufgabe wie die Ehe ein gewisses Ethos, also den positiven Willen zu einer dieser Lebensform entsprechenden Wertverwirklichung? Die Wahl eines Lebensstandes bedeutet doch irgendwie eine Grundoption für eine bestimmte Richtung und Gestaltung des alle verpflichtenden Vollkommenheitsstrebens. Bedeutet dann aber die primär auf minderwertige Ziele gerichtete Intention nicht eine existentielle Fehlorientierung und eine Gefährdung der dem Stand zugeordneten Hauptwerte, insbesondere des *bonum prolis*? So stellt sich schließlich die grundsätzliche Frage, ob eine rein objektive Betrachtung des isolierten Einzelaktes der ganzen sittlichen Wirklichkeit des Menschen gerecht wird, oder ob nicht ein „existentielles" Moment hier zu wenig Beachtung findet. Eine kasuistisch-statische Aktmoral bedarf wohl immer der Ergänzung durch die positiv-dynamischen Normen des alle verpflichtenden Vollkommenheitsstrebens. Sonst kann sie tatsächlich zur Sabotage-Moral werden. Es ist in diesem Sinn bezeichnend, daß Ponce bei der Verurteilung der manichäischen Praxis einer verhütenden Zeitenwahl auf die Argumente der Augustinischen Ehegüterlehre zurückgreifen muß.

Ungleich bedeutsamer und gewichtiger als unsere kritischen Reflexionen über die dargelegten Auffassungen von Sanchez und Ponce ist das Urteil der Geschichte, wie es in der Entwicklung der kirchlichen Lehre und Rechtspraxis zum Ausdruck kommt. Daß dieses Urteil eindeutig zugunsten der Grundkonzeption von Sanchez spricht, braucht nicht eigens nachgewiesen zu werden. Wie neuere Interventionen der kirchlichen Autorität zeigen, ist es nicht mehr tragbar, wenn das *bonum prolis* als *finis primarius* der Ehe in Frage gestellt wird[251]. Ebenso ist im kirchlichen Eherecht die Impotenz definitiv als trennendes Hindernis für jede Ehe erklärt. Unter der Belastungsprobe der Praxis und der neuen Probleme sind freilich auch die Unzulänglichkeiten und Unklarheiten von Sanchez' Ehelehre noch deutlicher zutage getreten. Insbesondere hat die Bestimmung der kanonischen Impotenz nach vorwiegend medizinischen und biologischen Gesichtspunkten trotz oder vielmehr wegen des Fortschritts der Wissenschaften nicht zu einer Klärung, sondern in wachsende Komplikationen und Verlegenheiten hineingeführt. Die Diskussion um die Ehefähigkeit nach Vasektomie oder Uterusextirpation hat bis heute noch keinen befriedigenden Abschluß gefunden. Das moderne Problem der künstlichen Insemination hat vollends das Ungenügende einer einseitig biologischen Betrachtung des Geschlechtsaktes offenbar werden lassen und zu einer stärkeren Beachtung seiner spezifisch menschlichen Bedeutung genötigt.

Fast noch mehr als Sanchez hat Ponce sich für seine Eheauffassung auf die Tradition der Kirche berufen. Wenn er auch seine Autoritäten nicht immer ohne Gewalttätigkeiten interpretierte, so wird man ihm doch zubilligen müssen, daß die Auffassung, der er zum Durchbruch verhelfen wollte, im Strom der Lehrentwicklung vielfach bemerkbar ist. Seine Lehre von der Zweitrangigkeit des *bonum prolis* unter den Ehezielen erregte offenbar darum in seiner Zeit kein Skandalum. Irgendeine Intervention des Lehramtes selbst in der Frage der Auslegung des Motu proprio Sixtus' V. konnten wir nirgends feststellen. Solange die Ponces Konzeption zugrunde liegende Dissoziation von *coniugium* (als personaler Gemeinschaft) und *officium naturae* (als Dienst am Leben) in einem spiritualistischen Sinn zugleich die völlige Scheidung von Hilfs- und Seelengemeinschaft einerseits und Geschlechtsleben anderseits bedeutete, schien sie offenbar nicht sehr gefährlich. Erst nachdem in neuester Zeit moderne Theorien die Dissoziation in die Sexualität selber hineintrugen und die Geschlechtsgemeinschaft als personalen Eigenwert dem Dienst am Leben gegenüberstellten und von diesem grundsätzlich trennbar erklärten, sah sich die Kirche zur warnenden Stellungnahme genötigt.

Inbezug auf die These vom *matrimonium ad caste vivendum inter impotentes*, auf welche die ganze Theorie eigentlich abzielte, versagten allerdings schon von Anfang an die meisten Kanonisten

[251] Vgl. Dekret des Hl. Offiziums vom 1. April 1944: AAS 36 (1944) 103. Dazu die Annotationes von J. C. Ford in den Periodica 33 (1944) 219–228.

und Theologen dem Kanzler der Universität von Salamanca die Gefolgschaft. Schon nach dem Erscheinen des Traktates De Impedimentis hatte der Kanonist und Jurist Johannes Gutierrez erklärt, daß Ponce mit seinen langen Ausführungen nichts beweise und seine These auch gegen den Sinn des spanischen Zivilgesetzes verstoße[252]. Der Franziskaner Bartholomäus Mastrius charakterisiert in seinem Sentenzenkommentar von 1664 den Eifer Ponces für diese These mit *mordicus defendit* und bezeichnet eine derartige Ehe glattweg als eine Chimäre[253]. P. Kugler S. J. stellt in seinem stattlichen theologisch-kanonistischen Ehetraktat von 1713 fest, daß diese These allgemein abgelehnt werde. Diana habe ihr wohl noch Probabilität zugebilligt, aber sie selbst nicht gehalten. Ponces Argumente hätte man allerdings nie eingehend studiert und widerlegt. Er möchte sich darum mit ihnen gründlich auseinandersetzen[254]. Von der Ablehnung nicht so betroffen war dagegen die Ansicht Ponces von der Möglichkeit einer Josefsehe mit vertraglich festgelegtem Ausschluß des ehelichen Verkehrs. Die Autoren sind in dieser Hinsicht bis heute geteilter Meinung[255]. Auch die Diskussion um die Bedeutung eines *ius radicale* und die Berechtigung einer Distinktion zwischen *dominium* und *ius utendi* beschäftigt die Kanonisten immer wieder[256]. Besonderen Beifall fand Ponce mit seiner angesichts der bisher herrschenden Meinung geradezu kühnen Sentenz über die Intention beim *usus matrimonii*. Dank seiner Autorität hat er gewiß die bereits angebahnte Entwicklung beschleunigt. So beruft sich schon 1627 der Jesuit Gaspar

[252] Canonicae quaestiones ad sponsalia ... (1618), cap. 112, n. 1–2 (S. 305).

[253] Disputationes Theologicae in quartum librum sententiarum (wir zitieren nach der Ausgabe von Venedig 1731): Disput. 7, De Sacramento Matrimonii q. 15 a. 1 n. 412: *quam opinionem fusissime et mordicus defendit Basilius Ponce* ... Ebd. n. 416: ... *ex his deduci debet haec matrimonia ... esse Chimaerica.*

[254] Tractatus theologico-canonicus de Matrimonio, Würzburg 1713, Quaest. magis disputabiles q. 68 n. 2047: *Affirmativam cum Paludano et pauculis antiquis propugnat Basilius Pontius, cuius opinionem, licet non teneat Diana, nihilominus allegatis Pontii fundamentis (Quorum solida refutatio, vel etiam responsio ad ea, tum a Diana, tum ab aliis Authoribus negligitur) satis probabilem esse affirmat ... Negativam tuentur ceteri fere omnes ... Denique, ut notavit Gobat Tr. 10. numer. 546. sententiam hanc vocat Sanchez verissimam, Tanerus certam. Perez cum Vasquez talem, in quam conspirent omnes Scholastici, Pontianam autem ait repugare sensui totius Scholae; et Mastrius Matrimonium cum impotente contractum dicit esse chimericum.* — P. Kugler stezt sich dann über neun Folioseiten mit der Frage auseinander.

[255] Vgl. John C. Ford S. J., The Validity of Virginal Marriage, Worcester (Mass.) 1938. Mit einem ausführlichen statistischen Verzeichnis der Autoren *pro et contra*.

[256] Vgl. etwa die ziemlich heftige Diskussion, welche die Sententia S. R. R. diei 23. Februarii 1951 coram Staffa ausgelöst hat. R. P. D. Dinus Staffa, Auditor S. R. Rotae verteidigt mit Berufung auf Sanchez und Ponce nachdrücklich die Distinktion zwischen *ius* und *usus iuris* in AAS 43 (1951) 872–877; und ebenso in den Periodica 40 (1951) 307–309: De jure et eius exercitio relate ad bonum prolis. — D. G. Oesterle O. S. B. kritisiert dagegen den Begriff des *ius radicale* im Dir. Eccl. 62 (1951) 730–750: Animadversiones in Sententiam S. R. R. diei 23. Februarii 1951. — Vgl. auch den Kommentar von Ermano Graziani zur Sentenz im Dir. Eccl. 62 (1951) 547–561; ebd. 1059–1060 die Schlußbemerkung von D. Staffa.

Hurtado in seinem Ehetraktat in dieser Frage gegen die Autorität seines Ordensgenossen Sanchez auf Ponce[257]. Nach Mastrius ist um 1664 die Lehre von der Sündelosigkeit des *usus matrimonii ad vitandam fornicationem in se ipso* bereits *sententia communis*[258]. Einen gefährlichen Erfolg hatte aber auch Ponces Sentenz von der Sündelosigkeit des ehelichen Verkehrs *propter solam delectationem*. Der Satz wurde bekanntlich als Propositio IX von Innozenz XI. als untragbar zensuriert[259]. Hier zeigt sich, daß die theoretisch scheinbar saubere Lösung das Problem offenbar zu sehr vereinfacht. Das Anliegen der alten Ehegüterlehre, die Sicherung eines entsprechenden Ethos der Ehe und des Geschlechtslebens, kommt wieder zum Vorschein. Es wird in einer vor allem negativ normierenden und den Einzelakt analysierenden kasuistischen Moral zu wenig berücksichtigt. Besonders deutlich hat sich die Unzulänglichkeit einer derartigen Aktmoral gezeigt bei dem modernen Problem der Geburtenkontrolle durch Zeitenwahl. Die Beurteilung des Einzelaktes nach der objektiven, materialen Sexualethik vermag den entscheidenden Punkt dieses Problems gar nicht zu treffen; denn es stellt sich eindringlich die Frage nach dem Sinn des Geschlechtslebens als Ganzem und nach der damit verbundenen Standesaufgabe. Eine erst unlängst erfolgte päpstliche Äußerung zu dieser Frage im positiven Sinn bedeutet eine notwendige Ergänzung und Korrektur einer allzu sehr von den existentiellen Lebenszusammenhängen losgelösten, bloß mit der Analyse des Einzelaktes beschäftigten Kasuistik[260].

Mit dieser freilich nur skizzenhaft andeutenden Einordnung unserer beiden Autoren in die Problemgeschichte der Ehelehre müssen wir uns begnügen. In ihrer Eigenart und in ihrem Gegensatz, in ihren Grundanliegen und in ihrer Ergänzungsbedürftigkeit verkörpern sie das Programm einer Synthese der Ehemoral, die stets von neuem gesucht und errungen werden muß.

[257] Tractatus de Matrimonio et Censuris (wir zitieren nach der Ausgabe von Lyon 1629), disput. 10, difficultas 2, n. 4–7.

[258] A. a. O.: disp. 7 q. 21 a. 2 n. 530. Als eigentlichen Urheber der Sentenz nennt Mastrius Almain: *Hinc etiam Almainus deducit rationem, qua postea usi sunt Nav., Reb., Coninck, Ponce, Hurtado, Avers., Casp. et alii Recentiores passim hanc opinionem sequentes...*

[259] Denz. 1159.

[260] Vgl. die Allocutio SS. D. N. Pii XII die 29. oct. ad membra Conventus Unione Cattolica Italiana Ostetriche: AAS 43 (1951), bes. 845–46. — Eine Frage des Ethos der Ehe, die sich ebenfalls nicht von einer bloßen Analyse des isolierten Aktes her lösen läßt, liegt auch im Problem des *amplexus reservatus*. Vgl. das Monitum des Hl. Offiziums vom 30. Juni 1952, AAS 44 (1952) 546.

EINE NEUANTIOCHENISCHE CHRISTOLOGIE?

Von Franz Lakner S. J., Innsbruck

Aus Spanien ertönt ein alarmierendes Warnsignal. Mit der Generaloffensive, die vor einigen Jahrzehnten gegen die Christologie Kyrills von Alexandrien und zugunsten des Nestorius gestartet wurde, verbinde sich, so hören wir, eine sich immer enger schließende Front von durchaus ernst zu nehmenden Vertretern der katholischen Theologie; diese haben zwar durchaus nicht die Absicht, Nestorius zu rechtfertigen oder auch nur bloß dem modernen historischen Verständnis näher zu bringen, aber sie gehen daran, in der Christologie einer Auffassung zum Durchbruch zu verhelfen, die am ehesten als neuantiochenische Christologie gekennzeichnet werden könne. Gegen diese angeblich neue Richtung in der katholischen Theologie werden in der Tat sehr schwere Vorwürfe erhoben:

„Esta doctrina antioquena... salta el aspecto esencialísimo de efección, el *Et Verbum caro factum est* de San Juan, apenas retiene el concepto paulino de asunción, por no hablar del *In ipso inhabitat plenitudo divinitatis corporaliter* (acaso este *corporaliter* queda suficientemente valorizado con la presencia metafísico-estática-imperceptible?); esteriliza el principio dogmático de San León el Magno: ‚Cada una de las dos formas obra *cum alterius communione*'." Abschließend wird dann mit kathedraler Autorität festgestellt: „Esta doctrina... resucitada hoy en oposición a la que ha inspirado definiciones dogmáticas y dado impulso a siglos de vida cristiana, esta doctrina, tomada globalmente, ofrece el grave riesgo de que por su intermedio se afiance y cobre vuelos una mentalidad nestorianizante." So lesen wir in dem kürzlich erschienenen, nicht allzu großen Buche von Bartolomé Xiberta[1].

Den Anlaß zu dieser Kampfschrift im eigentlichen Sinne des Wortes bot die Kontroverse, die um das von P. Galtier S. J. bereits 1939 veröffentliche Werk „L'unité du Christ. Etre-Personne-Conscience", das wegen des damaligen eben erst ausgebrochenen zweiten Weltkrieges nicht genügende Beachtung finden konnte, ab 1950 ausgetragen wurde. Eine groß angelegte Attacke unternahm 1951 Mons. Pietro Parente mit seinem Werke „L'Io di Cristo" (vgl. ZkTh 52 [1952] 339—348), in dem er die von Galtier vorgelegte Erklärung des Selbstbewußtseins Christi als „psychologische Christologie" bezeichnet und mit erhobenem Finger auf das Risiko der Auffassung Galtiers hinzeigt: „il rischio di slittare verso il Nestorianesimo" (S. 177). P. Galtier stellte sich diesem Angriff in einem längeren Artikel: La conscience humaine du Christ à propos de quelques publications récentes: Gregorianum 32 (1951) 525—568, auf den Parente unter dem Titel: Unità ontologica e psicologica dell' Uomo-Dio: Euntes docete 5 (1952) 337—401[2] antwortete. Ein Nachhutgefecht zwischen beiden fand noch statt, indem ersterer auf die Replik Parentes zurückkam (Gregorianum 34, 1953, 427—431; 35, 1954, 225—246) und letzterer zu seiner Gegenreplik ausholte (Euntes docete 6, 1953, 312—322).

[1] Bartolomé M. Xiberta O. C., El Yo de Jesucristo. Un conflicto entre dos Cristologías. Kl.-8° (172 S.). Barcelona 1954, Herder (S. 159f).

[2] Als Separatabdruck in der Collectio Urbaniana, Ser. III, Text. ac Docum. (1953) 1—68 erschienen.

Eine namhafte Zahl von Theologen bezog zur Kontroverse Stellung. Die Thomisten — freilich durchaus nicht alle —, vor allem die, welche die hypostatische Union darin sehen, daß die Menschheit Christi durch das *esse* des Verbums existiert und damit zugleich im Verbum subsistiert, stehen auf der Seite Parentes; für Galtier votierten fast alle übrigen Theologen, besonders die Vertreter der skotistischen Auffassung und der des Tiphanus über das Wesen der Hypostase.

I.

Die neueste Schrift, die für Parente und gegen Galtier in den Kampfring tritt, ist die eingangs erwähnte von P. Bartolomé M. Xiberta, Theologieprofessor am Generalstudium der Karmeliten in Rom; eine gewichtige Stimme, die auch der Fachmann beachten wird. Leider muß man sagen: Hat man die Schrift erwartungsvoll zur Hand genommen, so ist man, je weiter man vordringt, desto weniger befriedigt und das sowohl wegen der Darstellung als auch wegen der Behandlung des vorliegenden Problems. Es ist durchaus verständlich, wenn Xiberta im ersten Teil seiner Schrift (Desenvolvimiento de la controversia: S. 19—84), der eine Berichterstattung über die für unser Problem einschlägige ältere und neueste Literatur ist, jene Punkte hervorhebt, die gleichsam das erregende Moment in der Entwicklung der ganzen Kontroverse darstellen; es war eine Artikelserie des P. Deodat de Basly O. F. M., in der für die Erklärung des Ichbewußtseins Christi auf die *opinio prima* vom *homo assumptus* zurückgegriffen wurde, ohne damit den Lösungsversuch der damaligen Scholastiker (vgl. 3 q. 2 a. 6) in Bausch und Bogen zu akzeptieren. Nach Basly konstituieren die zwei Naturen in Christus d. h. konkret gesprochen ein vollkommener Mensch und das ewige Wort ein physisches Ganzes, heterogen, transzendent, das Person genannt wird; in diesem Ganzen ist das Verbum kein autonomes Agens, das etwa unabhängig vom Vater und Geist tätig sein könnte; ein solches Agens aber ist in diesem Ganzen der *homo assumptus*; denn das Verbum übt keinerlei Tätigkeit auf den mit ihm verbundenen Menschen aus, noch kann es einen solchen ausüben gemäß dem Prinzip, daß das göttliche Wirken nach außen den drei Personen gemein ist (S. 19—22; s. bei Galtier, L'unité S. 313—317). Baslys Mitbruder Leon Seiller hat versucht, dessen Ideen weiter zu führen; 1951 aber wurde ein Artikel Seillers (La psychologie humaine du Christ et l'unicité de personne) indiziert; der Grund der Verurteilung war die nicht genügend vorsichtige Ausdrucksweise, besonders bezüglich der Autonomie des *homo assumptus* in Christus, die nicht bloß einen psychologischen Dualismus im Bewußtsein Christi, sondern darüber hinaus einen ontologischen Dualismus der Person, wenigstens in der logischen Konsequenz, zu fordern schien (S. 42—45. 61f). In dem bereits eingangs erwähnten Buch hat Galtier die für die ganze Fragestellung annehmbaren Gedanken Baslys herausgehoben und betont, daß der Kern des Problems

richtig gesehen und auch die Methode durchaus einwandfrei gehandhabt wurde; freilich wurde gerade dieser Umstand gegen Galtier verwertet und deshalb Galtiers Lösung von vornherein verdächtigt. Es ist darum nicht ohne Bedeutung, wenn wir bereits hier vermerken, daß es ein allzu billiges Verfahren ist, wenn man nachdem man die von Basly-Seiller bis Galtier vertretenen Anschauungen auf einen Nenner gebracht hat, diese doch nicht allwegs homogenen Elemente dann als eine Form der heutigen Christologie präsentiert und bekämpft.

Von dieser Annahme geht X. im zweiten Teil seiner Abhandlung (Observaciones doctrinales: S. 85—161) aus und glaubt so, von zwei Formen der Christologie (dos Cristologías: S. 85) sprechen zu können; beide fußen zwar auf dem orthodoxen Verständnis der hypostatischen Union als wahrer Identität des Sohnes Gottes und des aus Maria geborenen Menschen oder geben dies wenigstens vor, aber in der weiteren Erklärung gelangen sie zu ganz gegensätzlichen Aussagen. Die eine (la primera Cristología: S. 152) faßt das Wesen der hypostatischen Union dynamisch (S. 115) auf, als „penetración ontológica" (S. 87), genauer als „posesión ontológica integral de la misma (Humanidad) por parte del Verbo" (S. 160); die andere (la segunda Cristología: S. 132) dagegen wird von X. als statische Konzeption der hypostatischen Union bezeichnet (S. 115); näherhin wird in dieser Auffassung die *unio hypostatica* als „pura conjunción" (S. 87), als „imperceptible contacto metafísico-estático del Verbo con la Humanidad" (S. 160) dargestellt.

Entscheidend, ob eine Christologie in die erste oder zweite Gruppe gehört, ist nämlich für X. letztlich der Umstand, daß das Person-sein irgendwie als dynamisches oder aber als statisches Prinzip aufgefaßt wird (92f. 113—130). Ist also ein Theologe der Meinung, daß die Subsistenz nicht wirkursächlich in die Tätigkeit der Natur einfließt, so gehört er konsequenterweise zu den Verteidigern der Konjunktionschristologie; so z. B. P. Galtier. Als hervorragenden Vertreter der Penetrationschristologie bezeichnet X. mit besonderem Akzent R. Garrigou-Lagrange, dessen Vergleich von der gegenseitigen Durchdringung der Luft und des Lichtes als treffender Ausdruck der patristisch-dynamischen Auffassung hervorgehoben wird (104f). Auf Grund der ontologischen Kompenetration ist es dann durchaus berechtigt, von einer vollkommenen Verübernatürlichung der menschlichen Natur Christi zu sprechen[3].

Der Kernpunkt in der ganzen Fragestellung und ihrer Lösung ist zunächst schon im Philosophischen gelegen: Ist das Axiom: *Persona est principium quod operandi, natura vero principium quo*, oder in anderer Fassung: *Esse attribuitur hypostasi ut habenti esse, naturae autem sicut ei quo aliquid est*, so zu verstehen, daß sich

[3] „Grado sumo de sobrenaturalización deriva intrínsecamente de la presencia hipostática del Verbo, presencia que atañe a la humanidad desde la misma raíz del ser": S. 91; „la idea de la total sobrenaturalización de la Humanidad por el Verbo": S. 105.

alle Wirkursächlichkeit auf die Natur konzentriert und sich das Personsein darauf beschränkt, das zwar ontologische Subjekt, aber doch bloß das *subiectum attributionis* zu sein[4]. X. beruft sich auf Galtier, der eine andere Fassung des Axioms, nämlich: *Operari est personae a natura*, dahin interpretiert, daß die Person die Tätigkeit von der Natur hat, nicht aber die Natur von der Person (126)[5].

Der zweite entscheidende Punkt ist theologischer Natur. Da die Person, um die es hier geht, eine göttliche Person ist, so ergibt sich die Frage, ob in diesem vorgegebenen Falle ein wirkursächlicher Einfluß von der real distinkten zweiten göttlichen Person auf die menschliche Natur denkbar ist, was gegen ein theologisches Axiom verstieße, nach dem jede *operatio Dei ad extra* allen drei Personen gemeinsam ist (92. 114f).

Es ist ohneweiters zuzugeben, daß das erste Axiom je nach der Konzeption, die jemand von der Subsistenz hat, verschieden verstanden wird; es kommt uns hier nicht darauf an, ob die jetzt allgemein gegebene Interpretation des theologischen Axioms, wie sie von Thomas her in die Schulen Eingang gefunden hat, die richtige ist. Aber das eine muß gleich gesagt werden: Wird der kausal-effektive Einfluß der Hypostase auf die Natur bejaht, so ist damit auch das theologische Axiom präjudiziert; es muß dann die zweite göttliche Person, in der ja die menschliche Natur Christi subsistiert, als Person einen wirkursächlichen Einfluß auf seine menschliche Natur ausüben; wir hätten damit eine *operatio ad extra*, die der zweiten Person eigen wäre. X. versucht nun tatsächlich zu zeigen, daß durchaus die Möglichkeit besteht, beide Axiome in diesem Sinne auszulegen oder besser, daß keine grundsätzlichen Bedenken gegen eine solche Möglichkeit erhoben werden können. Den Dogmatiker interessiert natürlich vor allem das theologische Axiom und seine Ausdeutung. Es ist zunächst festzustellen und festzuhalten, daß der Satz: „Jede Tätigkeit Gottes nach außen ist den drei Personen gemeinsam" eine zum Besitzstand der ganzen Tradition und der Theologie gehörende Wahrheit ist; sie aufgeben, hieße unfehlbar in den Subordinatianismus abgleiten. Die Frage jedoch ist, ob diese Wahrheit inhaltlich immer ganz richtig und adäquat verstanden und ausgedeutet wurde und wird. So wird von X. eine ziemlich verbreitete Formulierung vorgelegt, die als oberflächlich und einseitig ohne Zweifel abzuweisen ist, nämlich: „Gott wirkt nach außen, als wäre er nicht dreifaltig." Manche Theologen scheinen, wenn von der *operatio Dei ad extra* und der Subsistenz die Rede ist, nur an eine bestimmte Art des ursächlichen Einflusses zu denken, den strikt effektiven Einfluß (der z. B.

[4] „...a ser un simple término de atribución, o bien reservándole la única función de poner la naturaleza en condición de obrar": S. 126; vgl. 92.

[5] „Ce qui veut dire que la personne doit á la nature d'agir et non pas la nature á la personne... Aussi...exclut-on que par elle-même, en tant que distincte de la nature, elle soit capable d'exercer une activité quelconque"; P. Galtier, La conscience humaine du Christ: Gregorianum 32 (1951) 558; zitiert bei X., S. 127 Anm. 26.

vorliegt, wenn der Handwerker mit seinem Hammer einen Nagel einschlägt); sie übersehen dabei vollständig andere Arten, wie wir sie beispielsweise mit dem Worte „Mitteilung" und „Teilhabe" zu bezeichnen pflegen. Als ein Beispiel solcher Art ursächlichen Einflusses wird die Irradiation des Lichtes und der Wärme angeführt. Und gerade diese Art liegt in der geistigen und besonders in der übernatürlichen Ordnung vor. Kommt die streng effektive Ursächlichkeit der göttlichen Natur zu, so steht nichts im Wege, einer einzelnen Person die Mitteilung der *virtus divina*, die allen drei Personen gemeinsam ist, an die Menschheit Christi (S. 114 Anm. 21) zuzuteilen.

Wäre das göttliche Wirken nach außen nicht nur so zu verstehen, daß es immer nur allen drei Personen untrennbar gemeinsam ist, sondern überdies so, daß dieses Wirken den drei Personen in völlig gleicher Weise eigen sein müsse, so bestünde keine Notwendigkeit, die unbestreitbaren Texte der Schrift und Tradition mit Hilfe der Appropriationen zu erklären. Und schließlich bleibe ja das Verbum, trotzdem es eine rein persönliche Verbindung mit der Menschheit einging, genau so mit dem Vater und dem Hl. Geist verbunden wie zuvor (115). Es ist nicht die Frage, ob das Verbum gegenüber der angenommene Menschheit eine ihm allein zukommende Tätigkeit ausübt unter Ausschluß des Vaters und des Hl. Geistes, sondern ob das Verbum auf die Menschheit einen Einfluß gerade vermittels der Unio mit ihr hat („a través de su unión con ella") oder ob im Gegenteil jeder derartige Einfluß nur stattfinden kann durch eine Tätigkeit aller drei Personen („al margen de dicha unión y con posterioridad a ella, a lo menos con posterioridad de naturaleza": S. 119 Anm. 24). Von der Kirche und der Tradition wird das Verbum in Christus als das *subiectum agens* und zwar *unicum agens* bezeichnet; nach der dualistisch-statischen Ausdeutung wäre nun die charakteristische Note dieses tätigen Subjektes gerade die Negation jeglicher Aktivität („La no-actividad": S. 115. 127). Da wäre es schon eher verständlich, von einem Licht zu sprechen, das einen Körper umgibt, ohne ihn jedoch zu belichten (S. 115f). Nach der vorliegenden Auffassung müßte man die metaphysische Ordnung (der auch die Subsistenz angehört) und die statische Ordnung einerseits und andererseits den dynamischen Bereich und den psychologischen gleichsetzen; Christus müßte (im Gegensatz zu Schrift und Tradition) verstanden werden als ein aus Verbum und Mensch zusammengesetztes Ganzes, in dem ersteres (das Verbum) in totaler Inaktivität in den metaphysischen Tiefen verbliebe, während vom letzterem (dem Menschen) alle Tätigkeit ausginge, die dann dem Verbum lediglich zugeeignet oder zugeschrieben wird. Hieße das nicht von einer hypostatischen Union sprechen, ohne einen realen Effekt dieser Union in der Menschheit aufzeigen zu können? Müßte dieser dualistisch-statischen Christologie nicht der gleiche Vorwurf gemacht werden, der dem Theodor von Mopsvestia und dem Nestorius gemacht worden ist, weil sie lehrten, die Erlösung sei ein ausschließliches Werk

des Menschen Christus, auf den das Verbum keinerlei ursächlichen Einfluß ausübe? (118). Ist die ontologische Zugehörigkeit und Zuteilung der Tätigkeiten an die Hypostase des Verbums in Wirklichkeit mehr als eine rein logisch-juristische Angelegenheit? (120).

Daß der *visio beatifica* im Selbstbewußtsein Christi eine wichtige Rolle zukomme, ist auch unter Voraussetzung der gegebenen Aussagen einsichtig. Freilich kommt ihr bei X. nicht die entscheidende Bedeutung zu, die sie in der Erklärung Galtiers hat; für diesen ist sie geradezu konstitutives Element des Selbstbewußtseins Christi, während nach X. Christus auch vom Menschlichen her zum „Ich", das im psychologischen Bereich kein anderes als das Ich des Verbums ist, durch das einfache, freilich gnadenhaft erhobene experimentelle und das eingegossene Erkennen kommt. Ragt doch nach X. die ontologische Persönlichkeit Christi tief hinein in die Menschheit Christi, hinein bis in die letzte Wurzel des menschlichen Seins, so daß er von einer durchgängigen Verübernatürlichung der Menschheit Christi sprechen kann[6]. Auf einem zweifachen Wege gelangt man in dieser Auffassung zur Tatsächlichkeit und Notwendigkeit der *visio beata* in Christus: Vom Ontischen her: die *visio beata* ist nicht eine Zugabe zur menschlichen Natur Christi, sondern eine konnaturale Folge der hypostatischen Union („connatural derivación de la unión hipostática"; S. 155); vom Noetischen her: durch die hypostatische Union war die Menschheit Christi auch in ihrem menschlichen Sein übernatürlich vervollkommnet nicht bloß auf irgendeine Weise, sondern im höchstmöglichen Grade; zu einer solchen übernatürlichen Erhöhung und Überhöhung des menschlichen Erkennens gehört aber notwendig die intuitive Erkenntnis Gottes als Gipfelpunkt der in der *potentia oboedientialis* grundgelegten Erkenntnisweise.

II.

Im Vorhergehenden haben wir bereits zu diesem und jenem Punkt unsere Bemerkung gemacht. Jetzt wollen wir auf die Hauptgedanken Xibertas eingehen und unsere Stellung dazu beziehen.

1. Als dogmatisch zweifellos interessanteste Aussage ist die Deutung des theologischen Axioms zu bezeichnen, nach dem jede göttliche Tätigkeit nach außen allen drei Personen gemeinsam ist. Wir verschließen uns nicht der Tatsache, daß man neuestens angelegentlicher versucht, über die trinitarischen Appropriationen hinaus zu eigentlichen *propria* d. h. zur Aufdeckung von realen Beziehungen zu den einzelnen innertrinitarischen Personen zu gelangen. So will man z. B. in der Gotteskindschaft, die uns durch die heiligmachende Gnade vermittelt wird, eine reale Beziehung nicht nur zum Hl. Geist, sondern auch zum Vater

[6] „Que perteneciese a la conciencia el conocimiento experimental e infuso de los efectos de la unión hipostática, es indiscutible. Que deba también incluirse en ella la visión intuitiva del Verbo presente con su función sustentativa, me parece evidente. En efecto, el Verbo no aparecía al alma de Jesús como un objeto puesto enfrente, sino como íntimo a ella misma..." S. 155f.

und zum Sohne erkennen[7]. Xiberta unternimmt es nun, wie wir bereits im ersten Teil referiert haben, dem bisher als stärkstes Hindernis empfundenen Axiom eine Deutung zu geben, die den genannten Bestrebungen entgegenkommen könnte. Nachdem einige Autoren, insbesonders Parente, einen ursächlichen Einfluß von seiten der Hypostase auf die Natur behauptet haben, ohne dies jedoch zu beweisen[8], versucht X. einen Weg, bzw. Ausweg aufzuzeigen, auf dem die erstarrte Interpretation überbrückt werden könnte. Der ursächliche Einfluß dürfe, so sagt X., nicht bloß im engsten Sinne einer strikt effektiven Ursächlichkeit genommen werden; es gäbe eine Ursächlichkeit, die der Eigenart des geistigen und übernatürlichen Bereiches vielmehr entspräche, nämlich die der „Mitteilung" und „Teilhabe"; nur müsse man sich hüten, diese in einem bloß funktionellen Sinne zu verstehen, ohne an das konkret Mitgeteilte zu denken. So teile das göttliche Wort der Menschheit all das mit, was es konkret in seinem Besitzstand einschließt, so z. B. die *virtus divina* (114—119). X. denkt hier ganz klar an die Formursächlichkeit, in der ja ein Mitteilen ihrer selbst von seiten der Form gegeben ist; gewiß teilt die Form, indem sie sich selbst mitteilt, dem Ganzen das mit, was sie ihr eigen nennt (114 Anm. 21). Diese Ursächlichkeit der Form, von der hier die Rede ist, darf nicht so aufgefaßt werden, wie es die der Form gegenüber der Materie in der physischen Ordnung ist, wo zwei real verschiedene Teilprinzipien vorliegen (126).

Das alles ist richtig, aber damit ist nicht viel erreicht; denn die Formursächlichkeit wurde ja immer als die entscheidende Grundlage für das Verständnis der hypostatischen Union angesehen. Es ist auch klar, daß die Formursächlichkeit von seiten des Verbums anders zu verstehen ist als die innerhalb der geschaffenen Ordnung; man spricht deshalb genauer von einer *quasi causa formalis*, wobei sich das *quasi* auf beide Ausdrücke bezieht, auf *causa* und *formalis*. Es ist weiters klar, daß innerhalb der geschaffenen Ordnung die Formursache, indem sie sich selbst als das Bestimmende an die Materie als das Bestimmbare mitteilt, dem aus der Verbindung

[7] Die frühere Kontroverse über die Einwohnung des Hl. Geistes auf Grund der heiligmachenden Gnade findet sich in den verschiedenen theologischen Lehrbüchern, z. B. Pohle-Gierens, Lehrb. d. Dogmatik II[9] (1937) 522—548—551; H. Lange S. J., De Gratia (1929) 328—343. — Zur neueren Kontroverse siehe: S. J. Dockx O. P., Fils de Dieu par grâce (1948); Th. J. Fitzgerald, De inhabitatione Spiritus Sancti doctrina S. Thomae Aquinatis (1949); J. Trütsch, SS. Trinitatis inhabitatio apud theologos recentiores (1949); P. Galtier, L'inhabitation en nous de trois personnes[2] (1950). — Die neueste Phase der Kontroverse findet sich in den folgenden Artikeln und Schriften: P. de Letter S. J., Sanctifying grace and our union with the Holy Trinity: Theological Studies 13 (1952) 33—58; M. J. Donnelly S. J., Sanctifying grace and Our Union with the Holy Trinity. A reply: Theological Studies, ebd. 190—204; Fr. Bourassa S. J., Adoptive Sonship. Our union with the divine persons: ebd. 309—335; E. H. Palmer, Scheeben's Doctrine of divine Adoption (1953).

[8] Auch in seinem Artikel „Unità ontologica e psicologica dell' Uomo-Dio": Euntes docete 5 (1952) 337—401 bringt Parente diesbezüglich nichts Neues (im Separatdruck S. 38—49).

resultierenden Ganzen alles das schenkt, was es ist und hat. Aber wir wissen, daß es bereits hier Schwierigkeiten hat; so konnte Petrus Johannes Olivi es nicht verstehen, wie die Seele nach ihrer rein geistigen Seite Form des Körpers sein könne, und nahm deshalb an, daß bloß der vegetative und sensitive Teil der Seele unmittelbar mit dem Körper zu einer Einheit verbunden werde[9]. In der Christologie ist über diese Frage wiederholt verhandelt worden. Die Monophysiten setzten die Vereinigung von Verbum und Menschheit irgendwie auf die gleiche Linie wie jene von Seele und Leib. In der Frage nach dem Wissen der Seele Christi und der Macht der Menschheit Christi taucht in der Frühscholastik eine ähnliche Lösung auf, indem gewisse Theologen, wie z. B. Hugo von St. Viktor, Gerhoh von Reichersberg u. a., gestützt auf das Augustin oder Ambrosius zugeschriebene Prinzip: *Anima Christi omnia habet per gratiam* (gemeint ist wohl die *gratia unionis*) *quae Deus habet per naturam*, der Seele Christi tatsächlich die komprehensive Gottesschau zuschrieben[10].

Wir wollen noch nicht auf die Frage, welche göttlichen Güter der Menschheit Christi mitgeteilt werden, eingehen; aber da X. die *virtus divina* nennt, soll darüber gesprochen werden. Dabei sind zwei Fragen auseinanderzuhalten, die eine, ob und wie die *virtus divina* der Menschheit Christi mitgeteilt wird, und die andere, ob und wie die *virtus divina* des Verbums mitgeteilt wird. Ebenso wenig wie die Menschheit Christi oder Christus als Mensch die komprehensive Gotteserkenntnis erhalten konnte, konnte ihm die *virtus divina* als absolute Allmacht Gottes gegeben werden[11]. Selbst wenn man die Möglichkeit der Mitteilung der Allmacht an die Menschheit Christi zugäbe, müßte man doch die Einschränkung machen, daß sie in der Ausübung dieser Macht immer von Gott abhängig hätte bleiben müssen, was gleichbedeutend ist damit, daß sie nur als werkzeugliche Ursache sich der Allmacht bedienen konnte[12]. Ist aber eine solche *virtus* noch die *virtus divina*? Und wie ist es möglich, daß die mitgeteilte *virtus divina* die dem Verbum eigene sein sollte? Die *virtus divina* hat das Verbum gemeinsam mit den beiden anderen göttlichen Personen, der Mitbesitz als solcher affiziert aber in keiner Weise die *virtus divina* selber; der *modus quo*, in dem das Verbum die *virtus divina* mit der göttlichen

[9] Siehe L. Lercher, Institutiones Theol. dogm. II[3], 330.

[10] Vgl. A. M. Landgraf, Dogmengeschichte der Frühscholastik II, 2 (1954) 63–68.

[11] Auch hier war schon in der Frühscholastik parallel mit der Kontroverse um das Wissen Christi die Frage nach der Mitteilbarkeit der Allmacht gestellt worden: siehe A. M. Landgraf, a. a. O. 58f. 110. 131. Selbst einige Scholastiker der späteren Zeit haben diese Frage im bejahenden Sinne beantwortet, wenigstens was die Macht der Schöpfung aus nichts anlangt, so Durandus, Gabriel Biel, späterhin noch Arriaga und Ripalda; vgl. L. Lercher, Institutiones Theol. dogm. II[3] 240.

[12] In diesem Sinne gab der hl. Thomas im Sentenzenkommentar mit Rücksicht auf die Autorität des Magisters zu, daß ein Geschöpf als Werkzeug bei der Schöpfung herangezogen werden könnte (2 d. 1 q. 1 a. 3; 4 d. 5 q. 1 a. 3 sol. 3 ad 4 s), was er jedoch später ablehnte (1 q. 45 a. 5; C. g. 2, 20 s; De pot. q. 3 a. 4).

Natur besitzt, ist aber nichts anderes als eben die Subsistenz des Verbums. Bei näherer Analyse sieht man also immer wieder, daß derartige Behauptungen sich nicht halten lassen, ohne sich in schwere Widersprüche zu verwickeln. Mit der Antwort auf diese Frage fällt, wie die Scholastiker anläßlich der Kontroverse um das Wissen und die Allmacht Christi ausdrücklich sagten, auch die Entscheidung betreffs der Mitteilung der übrigen Vollkommenheiten Gottes[13]. Wer also eine Mitteilung der *virtus divina* für möglich hält, muß diese Möglichkeit auch für die anderen göttlichen Vollkommenheiten zugestehen. Um nicht dem Monophysitismus zu verfallen, müssen selbstverständlich klare Einschränkungen gemacht werden; aber wo ist der Anfang und wo das Ende solcher Einschränkungen? Und wie werden sie in jedem Einzelfalle begründet? X. zieht freilich, um jeden Verdacht eines Kryptomonophysitismus zu vermeiden, eine radikale Grenzlinie, indem er von einer Verübernatürlichung der Menschheit Christi durch die Vereinigung mit der Gottheit des Verbums spricht. Darüber in einem eigenen Abschnitt.

Vielleicht denkt aber X., wenn er von einer Mitteilung der *virtus divina* von seiten des Verbums redet, bloß an eine Vorgegebenheit, durch die eine ursächliche Einflußnahme der göttlichen Person auf die Handlungen der Menschheit Christi ermöglicht und verwirklicht werden kann. Aber würde ein unmittelbarer und direkter Einfluß nicht gegen den klassischen Satz Leos d. Gr. verstoßen: *Agit utraque forma cum alterius communione quod proprium est*[14]. Der Papst hat übrigens selbst den Sinn dieses Satzes, den auch X. und Parente für sich zitieren, dahin bestimmt: *Qui cuius formae sit ex operum qualitate sentimus*[15]. X. legt, um den Ausspruch Leos in seinem Sinne zu deuten, den Ton auf die Beifügung: *cum alterius communione* (160) und fügt bei, dieser Satz sei schon zur Zeit Leos gegen die Anathematismen Kyrills verwendet worden. Was ist nun diese *communio*? Sicher nicht dasselbe wie *communicatio* oder *participatio*, sondern bloß eine hier nicht näher bestimmte Gemeinsamkeit. Der Satz Leos ist eine Begründung für das Vorhergehende, da es heißt: *Qui ... verus est Deus, idem verus est homo, et nullum est in hac unitate mendacium, dum invicem sunt et humilitas hominis et altitudo Divinitatis. Licet enim Deus non mutatur miseratione, ita homo non consumitur dignitate* (D 144).

2. Wenn wir schon von einer Einflußnahme von seiten der Person auf die Natur sprechen, so sind wir bereits bei der Deutung des philosophischen Axioms: *Operari est personae a natura* (3 q. 19 a. 1 ad 3). X. verwahrt sich immer wieder dagegen, daß nach diesem Satz die Person als bloßes Moment der statischen Ordnung gedacht werden dürfe; die Person gehöre gerade so wie die Natur, ja noch mehr und eigentlicher der dynamischen Ordnung an. Es ist natürlich kein Beweis, wenn X. in diesem Zusammenhange

[13] A. M. Landgraf, a. a. O. 45. 58.
[14] Epist. dogm. ad Flav. Constantinop. Patriarch. 4 (D 144).
[15] Epist. 165 (PL 54, 1165).

die gegenteilige Auffassung als „lächerlich" (143) oder „kindisch" (115) bezeichnet. Der Haupt- und vielleicht einzige positive Beweis ist darin zu sehen, daß die Persönlichkeit, besonders wo es sich um die Person Christi handelt, einerseits nicht eine abstrakte metaphysische Form sein kann, sondern eine konkrete ontologische Vollkommenheit ist; anderseits ist die Person, da die Natur der Person zugehört, als das tätige *principium quod* ein Ganzes (ein *totum*) und zwar nicht nestorianisch eine „Todo-suma", sondern ein „Todo-uno" (138 Anm. 29; 146—148); als solches wird sie auch vom Bewußtsein wahrgenommen.

Es ist zweifellos richtig, daß in der konkreten physischen Ordnung die Person als das für die Tätigkeit ontologisch, psychologisch, ethisch und juridisch zuständige und verantwortliche Subjekt angesehen wird (*Natura, esse, actiones sunt suppositorum*); das setzt voraus, daß die Person doch an den Tätigkeiten mitbeteiligt sein muß; daß die Natur als das *principium quo* (3 q. 17 a. 2) das *quasi-instrumentum* ist, durch das die Person und zwar gerade die Person in die Tätigkeit übergeht. Spricht man vom Verhältnis der Person zu den Tätigkeiten, so befindet man sich eben schon im *ordo dynamicus* und kann in der Person nicht eine Unterscheidung zwischen dem tätigen Subjekt und der dieses Subjekt zur Person konstituierenden *ratio formalis* vornehmen; mit dieser Unterscheidung stellt man sich eben schon außerhalb des konkreten Bereiches, in dem allein die Person eben Person ist. So ist es auch wahr, daß in der dynamischen Ordnung der Mensch es ist, der denkt, nicht aber seine *rationalitas*, und daß es derselbe Mensch ist, der ein vegetatives und sensitives Leben hat, und nicht die *animalitas*. In diesem Bereich kommt es eben bloß auf eine *identitas realis* an und die genügt, um eine Aussage über einen ontologischen Sachverhalt machen zu können.

Deshalb ist bereits daraus einsichtig, daß die bloße Erkenntnis der dynamischen Ordnung nicht hinreicht, um über die letzten Bausteine eines Seins und über die Art und Weise ihres Ineinander-gefügt-seins entscheiden zu können; mit anderen Worten: die menschliche Erkenntnis will auch etwas über die metaphysische Struktur eines Seins wissen, um auf diese Weise das Verhältnis der einzelnen Vollkommenheiten eines Dinges zueinander und damit auch das Wesen des Dinges zu bestimmen; sind sie einander koordiniert oder besteht eher das Verhältnis der Subordination, und wenn letzteres, welche Art von Unterordnung liegt vor? Wir wissen, daß in Gott alle Vollkommenheiten nicht bloß real, sondern auch formal identisch sind und trotzdem ist es für unser objektiv richtiges und wahres Erkennen von größter Wichtigkeit, auch hier noch das Verhältnis der göttlichen Vollkommenheiten zueinander zu erkennen und zu bestimmen, wie weit dieses von unserem menschlichen Verstande festgestellte Verhältnis wirklich objektiv fundiert ist und wie weit nicht. Wie entscheidend wichtig ist die Frage nach der metaphysischen Wesenheit Gottes für alle weiteren Fragen der Theodizee und

der Theologie! So müssen wir auch unbedingt in unserem Fall die Frage nach der *ratio formalis* der Hypostase (die *subsistentia* oder *suppositalitas*) stellen, um zu wissen, was zur Natur „hinzu kommen muß, damit sie als Hypostase angesprochen werden kann. Ist darüber eine Auskunft gegeben, mag sie auch nicht mit letzter Eindeutigkeit gegeben werden können, wie dies aus der Mannigfaltigkeit der Schulmeinungen erhellt, so ist doch weiter die Möglichkeit gegeben, das Verhältnis der Subsistenz zur Natur zu untersuchen. Da schließlich die *virtus agendi* zweifellos eine Bestimmtheit des Soseins, der Natur also, ist, so wird die Frage nicht zu umgehen sein, wie sich die Subsistenz zur *virtus agendi* und zur Natur, insofern diese vermittels der *virtus agendi* in die Tätigkeit übergeht, verhält. Wenn nun diese metaphysische Erörterung ergibt, daß die Subsistenz als solche — gewiß eine Abstraktion, aber eine objektiv fundierte — im Kondizionalitätsverhältnis zur Natur, nicht aber im Ursächlichkeitsverhältnis steht, so ist damit durchaus nicht gesagt, daß sie in der konkreten Ordnung nicht real-identisch mit der Natur sein könne und somit auch real-identisch mit der Natur als *principium actionis*. Da nur die Subsistenz der Natur die letzte Bestimmtheit gibt, vermöge welcher sie voll verwirklichbar und verwirklicht ist, ergibt sich auch, daß für das Ganze (das „Todo-uno") alles gegeben ist, damit es in seinem Verhältnis zur konkreten Natur als dem *principium quo remotum* (gegenüber der *virtus* als *principium quo proximum* das *principium quod* ist.

Damit erledigt sich der Vorwurf, daß die Person in der vorliegenden Erklärung nicht im eigentlichen Sinne *principium actionis* sei. Sicher nicht die Person abstrakt als Subsistenz verstanden. Auch ist die Person konkret genommen nicht ein *principium actionis* im Sinne eines *principium agens*, wenigstens nicht im Sinne eines *principium agens in sensu reduplicativo*, wohl aber in *sensu specificativo*. Der hl. Thomas gibt selbst eine solche Deutung des Axioms: *Operari est personae a natura*, indem er sagt: *Operatio non recipit speciem ab operante, sed a principio* (*quo!*) *operationis* (De verit. q. 20 a. 1 ad 2). Es erledigt sich aber auch der Einwand Xibertas, nach den Entscheidungen der Kirche sei Christus *unicum agens*, wobei doch das Wort *agens* im eigentlichen Sinne ohne jede Abschwächung genommen werden muß[16]. Auch wenn Person hier konkret zu nehmen ist, so ist das Wort *agens* zu verstehen in *sensu specificativo* — der Ton liegt übrigens auf *unicum* —, nicht aber *in sensu reduplicativo*, d. h. Christus ist ein *unicum subiectum quod duabus naturis agit*.

Übrigens macht X. selbst aufmerksam, daß bei Christus die Subsistenz wohl mit der göttlichen Natur identisch ist, nicht aber mit der menschlichen Natur. An Stelle der Identität tritt hier

[16] „. . .Ciertamente no es lícito poner como nota característica del ‚único agente' la no-actividad" 92. 127. — Xiberta fügt bei: „Tanto más que al Verbo no se atribuye la razón abstracta de personalidad sino el ser la persona concreta"; ebd.

die *unio substantialis*, die näherhin eine *assumptio naturae humanae in personam Verbi* ist; die *assumptio* ist nach Thomas (3 q. 3 a. 4) zweifach: *active* (*effective*) d. h. die Erschaffung der menschlichen Natur und ihre Vereinigung mit dem Worte (Vereinigung als Bewirken der Vereinigung: *causa efficiens*)[17] und *passive* (*terminative*) d. i. das Zu-sich-nehmen der menschlichen Natur von seiten der Person (Vereinigung als Mitteilen oder Ausdehnen der hypostatischen Funktion des Verbums an die Natur: *causa formalis*)[18]. Es liegt also dieser Ausführung deutlich die Unterscheidung von Wirkursache und Formursache zu Grunde. Der wirkursächliche Einfluß wird allen drei Personen zugeteilt, der formursächliche der Person des Verbums allein. Ist aber bereits der konstitutive Akt ein solcher formalursächlicher Art, so ist nicht zu sehen, wie ein *transitus* in das andere *genus causae* überhaupt geschehen kann. Der einzig mögliche Weg wäre tatsächlich der, den X. angibt, indem er auf Grund der formursächlichen Konstitution des „Todo-uno" eine noch in dasselbe *genus* gehörige Mitteilung der *virtus divina* von seiten der Person annimmt; dabei müssen freilich zwei Annahmen ein„geschmuggelt" werden, nämlich erstens, daß die *virtus divina*, obschon der göttlichen Natur zugehörig, durch die Formursächlichkeit der Subsistenz mitgeilt wird — denn die *unio hypostatica* geschieht ja *immediate in persona, non in natura* (3 q. 2 a. 2) — und zweitens, daß die Formursächlichkeit auf der gleichen Ebene liegt wie die Formursächlichkeit einer geschaffenen substanziellen Form.

3. Ein dritter Gedanke, auf den X. immer wieder zurückkommt, hängt mit dem bereits erwähnten Hinweis auf die in der *unio hypostatica* erfolgte Mitteilung göttlicher Vollkommenheiten zusammen; die menschliche Natur Christi ist nicht eine mit unserer Natur gleichzusetzende Natur, sondern eine ins Übernatürliche „sublimierte", eine bis zur höchsten Vollkommenheit „gesteigerte", verübernatürlichte Natur (91), nicht allein eine Verübernatürlichung der Tätigkeiten, was nach der vorhin vorgelegten Deutung des Axioms der unmittelbaren wirkursächlichen Einflußnahme auf die Natur selbstverständlich ist, sondern auch der Natur selber; denn auch im Übernatürlichen ist es wenigstens ein Gesetz der Konvenienz, daß dem *agere* auch das *esse* entsprechen muß. Dann fordere die hypostatische Gegenwart des Wortes als innigste Einheit, in die die menschliche Natur eingefügt ist, daß sich diese Gegenwart auch auf die Menschheit Christi ausdehne und zwar bis hinein in den substanziellen Seinskern[19]. In diesem

[17] „*Actus . . assumentis procedit ex divina virtute, quae communis est tribus personis.*"

[18] „*Terminus assumptionis est persona.*"

[19] „Este grado sumo de sobrenaturalización deriva intrínsecamente de la presencia hipostática del Verbo, presencia que atañe a la humanidad desde la misma raíz del ser"; S. 91. — „. . preferimos concebir dicho influjo como derivación de la posesión ontológica de la humanidad por parte del Verbo, que, por ser total, abraza el obrar no menos que el ser; la regulación de los actos libres humanos proveniente del Verbo creemos debe explicarse como fruto de la total sobrenaturalización de la humanidad." S. 125.

Zusammenhang beruft sich X. auf Kol 1, 19 und 2, 9 (120f) und auf den 9. Canon der Anathematismen des Kyrill von Alexandrien (D 121)[20]. Hier wird wieder einmal deutlich, wie X. sich den Übergang von der Formursächlichkeit genauer vorstellt. Die Natur wird durch die Mitteilung der Person — man darf nicht bloß an die abstrakte Subsistenz denken, sondern muß die konkrete Person, die sich als solche mitteilt, vor Augen haben, die in unserem Falle ja mit der göttlichen Natur identisch ist — zwar nicht in der Linie der menschlichen Natur umgestaltet — sie bleibt eine wahre und vollkommene menschliche Natur —, sie erfährt eine Erhöhung und Überhöhung ins Übernatürliche[21], soweit dazu die *potentia obaudientialis* vorhanden ist (143). Und zwar ist das zunächst ontologisch zu fassen: das Sein selbst wird verübernatürlich und, weil das Sein verübernatürlicht ist, müssen konsequenterweise auch die aus dem Sein hervorgehenden Tätigkeiten übernatürlich sein. Die heiligmachende Gnade mit den übernatürlichen *dona* kommt nicht zur menschlichen Natur Christi gewissermaßen von außen hinzu, sie haben nicht den „carácter de don adventicio" (155), sondern, wie in der natürlichen Ordnung aus dem Sein die Potenzen hervorgehen, so wachsen aus der verübernatürlichten Natur Christi die der Seinshöhe und Seinswürde entsprechenden Vollkommenheiten in Christus heraus[22].

Wir müssen also eigentlich drei Seinsstufen der menschlichen Natur Christi unterscheiden: die menschliche Natur in der (philosophisch oder theologisch verstandenen) Naturordnung, also ohne alle übernatürlichen Gaben; dann die menschliche Natur, wie sie in der übernatürlichen Ordnung mit den uns zukommenden übernatürlichen Volkommenheiten ausgestattet werden kann; endlich die menschliche Natur, wie sie durch die hypostatische Union statisch und dynamisch verübernatürlicht ist (143).

Nach der gewöhnlichen Christologie (X. würde sagen: nach der statischen Christologie) ist die Verübernatürlichung der Menschheit Christi nicht wesentlich verschieden von der der übrigen Menschen — die *gratia unionis* besagt kein neues physisches Sein über Menschheit und Gottheit hinaus! Nur ist die Fülle der Gnaden Christi intensiv und extensiv eine absolute Fülle. Wie soll man sich nun die von X. angenommene seinshafte übernatürliche Sublimierung der menschlichen Natur Christi denken? Da sie sicher irgendwie mit der *unio substantialis* selbst gegeben ist, ist sie entweder so zu fassen, wie es gewöhnlich geschieht, als übernatürliche substantielle Heiligung der Menschheit Christi durch die Teilnahme an der Heiligkeit des Verbums selbst — damit gehen wir aber nicht über den personalen Bereich hinaus — oder aber

[20] S. 91 mit Anm. 9; die Auslegung dieses Canons durch Galtier: S. 93 mit Anm. 10.

[21] „La naturaleza sublimada al máximo grado a ella obediencialmente posible, del orden sobrenatural... alcanzan el vértice de la perfección, el cual es propio y exclusivo del Verbo de Dios encarnado y, por tanto, viene a ser la epifanía de la Divinidad." 91.

[22] „...connatural derivación"; S. 155.

wie es X. nach allen Erklärungen tut, als eine das substanzielle Seinsgefüge ins Übernatürliche durchformende und umgestaltende „Kraft" (*virtus divina*!) — damit greifen wir freilich über den personalen Bereich hinaus und sind im Bereich der Natur; wir hätten also nicht bloß eine substanzielle Verübernatürlichung — so könnte man auch die oben erwähnte Heiligung der Menschheit Christi zweifellos nennen —, sondern eine eigentliche Verübernatürlichung der Substanz als solcher zu verstehen. Wir hätten uns die Sache zu denken nach Art einer übernatürlichen Substanz (*substantia supernaturalis*); damit ist diese Auffassung mit all den Hypotheken belastet, mit denen die Annahme einer übernatürlichen Substanz seit Ripalda belastet ist. Ob in diesem Falle die „Selbstentäußerung" Christi, von der Paulus im Philipperbrief spricht (2, 7), nicht mehr als *χρῦψις* denn als *κένωσις* verstanden werden müßte? Manches, was X. sagt, scheint dafür zu sprechen (121. 154).

Wahrscheinlich wird X., wenn er konsequent sein will, die übernatürliche Erhöhung unserer Natur eher nach der Analogie jener von Christus erklären, so daß wir hier zu einem übernatürlichen Empirismus, wenn wir so sagen dürfen, kommen; die mystische Erfahrung der übernatürlichen Realitäten würde somit zum Normalfall des Frömmigkeitslebens, auch des gewöhnlichen Christenlebens, gehören. Damit sind wir aber eigentlich schon beim nächsten Punkt, den wir zu erörtern haben, angelangt.

4. Das Selbstbewußtsein Christi und die *visio beatifica*. Xiberta bespricht drei Fragenkomplexe: Subjekt, Inhalt, Gewinnung des Selbstbewußtseins in Christus.

1: Subjekt und Inhalt des Selbstbewußtseins Christi. Galtier nimmt ein doppeltes Subjekt des Bewußtseins in Christus an, ein eigentliches göttliches Subjekt (das „Ich" des Verbums, das ontologische „Ich" Christi) und ein menschliches Subjekt (das empirische, phänomenale „Ich"). Unter dieser Rücksicht ist das „Ich" Christi ein doppeltes, worin Galtier mit Basly übereinstimmt; der Inhalt des „Ich" ist nach Basly-Seiller zusammengesetzt, so daß wir von einem eigentlichen „gottmenschlichen Selbstbewußtsein" sprechen können: das göttliche „Ich" und das empirische „Ich" ergeben zusammengenommen das zusammengesetzte gottmenschliche „Ich", das der *hypostasis composita Christi* entspricht. Nach Galtier aber ist das „Ich", der eigentliche Gegenstand der Selbsterkenntnis Christi, einfach und einzig, das „Ich" des Verbums, das allein das substantielle ontologische „Ich" und damit die Person in Christus und Christi darstellt. Xiberta ist für eine absolute Einzigkeit des „Ich", auch dem Subjekt nach; der ontologische Sachverhalt muß sich adäquat auch im psychologischen Bereich so widerspiegeln, wie er an sich ist; jede andere Auffassung müßte notwendig zum Nestorianismus führen (134—141). Diese Stellungnahme Xibertas ist natürlich nur möglich auf Grund der Vorgegebenheiten, die wir bereits besprochen haben, vor allem des wirkursächlichen Einflusses des Verbum in

die menschliche Sphäre. Wenn diese Einflußnahme, wie wir es mit Galtier annehmen zu müssen glauben, unmöglich ist, so ist auch keine Möglichkeit oder Notwendigkeit, ein menschliches Subjekt der rein menschlichen Handlungen abzulehnen. In seinem Epilog[23] zeigt Galtier, wie er es schon in seinem Hauptwerk getan, die Tatsächlichkeit eines rein empirischen psychologischen Bereichs im Bewußtsein Christi wie auch in unserem und das Verhältnis des empirischen „Ichs" zum ontologischen „Ich"[24].

2: Gewinnung des Selbstbewußtseins Christi. Auf welchem Wege erkennt nun Christus sein einziges „Ich"? — Der menschlichen Natur Christi kommt nach den Ausführungen Galtiers selbstverständlich ein Selbstbewußtsein zu; in uns beinhaltet dieses Selbstbewußtsein — wenigstens irgendwie — auch die Person, weil ja die Person real identisch ist mit der Natur. In Christus jedoch hat das menschliche Bewußtsein zum ausschließlichen Formalobjekt die menschliche Natur und nicht die Person des Logos, die ja real verschieden ist von der menschlichen Natur. Deshalb wird man in Christus unbedingt ein „Ich" im empirisch-psychologischen Sinne annehmen müssen. Dieses empirische „Ich" gründet in einem substantialen „Ich". Während nun das substantiale „Ich" die metaphysische Person ist, ist das empirische „Ich" bloß der menschlich-psychologische Ausdruck, die menschlich-empirische Manifestation desselben. Das psychologische Bewußtsein konstituiert das empirische „Ich" und erfaßt das substantiale bloß unter der Rücksicht des realen, tätigen Subjektes, ohne jedoch unmittelbar seine Wesenheit zu erkennen. Daß in Christus das empirische „Ich" nicht der adäquate Ausdruck eines metaphysischen menschlichen „Ich", einer menschlichen Person ist, wissen wir nur aus der Offenbarung, weil die menschliche Natur in ihm eben in der Person des Logos subsistiert; seine menschliche Natur hat also wie jede andere menschliche Natur eine psychologische Autonomie, nicht jedoch eine metaphysische Autonomie. Würde Christi menschliche Natur nur durch das menschliche Selbstbewußtsein erkannt sein, müßte sie zugleich als Person erscheinen; aber Christus erkennt seine menschliche Natur als im Logos subsistierend und darum nicht als menschliche Person[25]. Auf welchem Wege erkennt Christus dies? Die einzig mögliche Lösung bietet die Tatsache der *visio beata* in Christus. Durch diese kann Christus unmittelbar und zwar vom Menschlichen her erkennen, daß seine menschliche Natur nicht in sich selbst, sondern im Logos subsistiert, daß also dem empirischen, psychologischen „Ich" kein menschliches metaphysisches „Ich" entspricht, sondern einzig das göttliche „Ich" des Verbums[26].

Xiberta stößt sich an zwei Behauptungen Galtiers: a) Daß nach Galtier die Gewinnung des Selbstbewußtseins ohne jede wirkursächliche Einflußnahme des Verbums vor sich gehen soll. Das ist

[23] La conscience humaine du Christ: Gregorianum 35 (1954) 225–246.
[24] S. 228f; vgl. L'unité du Christ 330 f. 337–348.
[25] L'unité du Christ 335–351.

verständlich, wenn man grundsätzlich jeden wirkursächlichen Einfluß ablehnen muß. — b) Galtier muß die *visio beata* zu Hilfe nehmen, damit Christus zur klaren und sicheren Icherkenntnis als des „Ich" des Logos gelangen kann. Demgegenüber stellt X. fest: Der psychologischen Funktion des menschlichen Bewußtseins Christi kommt die Wahrnehmung seiner menschlichen Realität gemäß dem Grad der Ganzheit und Einheit, die Christus tatsächlich hatte, zu[27]. Auf Grund dessen kann nun X. sagen: Die menschliche Realität des Herrn ist nicht Objekt des Selbstbewußtseins Christi ohne die göttliche Realität des Verbums, weil eben das Göttliche bis in die letzten Fasern des Seins hineinragt[28]. Das menschliche Bewußtsein Christi nimmt das menschliche Sein wahr als ein „Todo-uno" gegenüber allen anderen Menschen, auch gegenüber dem Vater, niemals aber gegenüber dem Verbum[29].

Was nimmt nun Christus tatsächlich wahr? Das, was er ontologisch war und ist. Das ist einfach und klar: die zweite göttliche Person mit der göttlichen und der menschlichen Natur; diese beiden Naturen sind voneinander real verschieden und gedanklich trennbar, aber in der konkreten Realität sind sie untrennbar vereinigt[30]. Die menschliche Natur ist nun durch die Aufnahme in den Personalbestand des Logos nicht bloß der Selbstständigkeit beraubt, sondern als volles Eigentum des göttlichen Wortes und deshalb als dessen eigene Natur in ihrem Sein und Wirken entsprechend ausgestattet (d. h. übernatürlich erhöht und vervollkommnet). In gleicher Weise sind die Erkenntniskräfte in ihrer Schaukraft übernatürlich vervollkommt, so daß wir schon deshalb von einer *omniscientia* Christi sprechen müssen. Festzuhalten ist noch, daß die Selbsterkenntnis nicht ein eigenes Erkenntnisvermögen ist, sondern nur das „ejercicio del conocimiento reflejo propio de los seres espirituales y, más aún, la medida de su espiritualidad"[31]. Hatte Galtier noch gesagt, daß Parente mit seiner Lösung von der durch direkte Introspektion ermöglichten unmittelbaren, intuitiven Wahrnehmung der substantiellen Einheit der Menschheit Christi mit der zweiten göttlichen Person allein auf weiter Flur geblieben sei, zeigt Xiberta, daß der bekannte Theologe[32] Eugen Masure bereits 1948 eine ähnliche Auffassung

[26] A. a. O. 351—363.

[27] „... A la función psicológica de la conciencia humana del Señor hay que atribuir la percepción de su realidad humana según el grado de totalidad y unidad que en efecto tiene ..." (146).

[28] „En primer lugar, la realidad humana del Salvador sin lo divino que aporta el Verbo no es objeto de su conciencia, porque lo divino penetra aquella realidad desde la raíz misma del ser hasta sus últimas derivaciones" (146f). Und weiter: „La afirmación contraria me parece ser uno de los puntos en que más se acercan antioquenismo y nestorianismo ..." (147 Anm. 30).

[29] „En segundo lugar, la conciencia humana percibe lo humano de su ser como un todo-uno frente a los otros hombres ... pero jamás frente al Verbo. De hecho, Jesucristo decía Tú al Padre celestial y a los hombres; así lo requería lo que Él era ontológicamente y lo que percibía." (147).

[30] S. 147 Anm. 30.

[31] S. 146. 148.

[32] S. 38—42. 150—152.

entwickelt hat. Xiberta schließt sich diesen beiden an; die *visio beata* wird nicht, wie manche Theologen meinen, ausgeschaltet oder für überflüssig erklärt; es wird nur ein festerer Boden für die Selbsterkenntnis Christi aufgezeigt, indem sie unmittelbar aus der *unio hypostatica* gefolgert wird. Vielleicht wird man zugeben können, daß diese Ansicht *tutior* ist, wenigstens in diesem einen Punkt, dafür aber hat X., wie wir gesehen haben, andere Hypothesen, die reichlich problematisch sind, in Kauf genommen.

Was uns Xiberta als neuantiochenische Christologie präsentiert, ist in Wirklichkeit nichts anderes als die klassische Christologie, wie sie in allen Schulen mit verschiedenen kleineren oder größeren Nuancierungen seit Thomas vorgetragen worden ist; lediglich einige Fragen, die durch die Probleme der Zeit aufgegeben wurden, sind gegensätzlichen Lösungen zugeführt worden. Wenn Xiberta dieser Christologie eine andere, die er stolz die „primera Cristología" nennt, gegenüberstellt, so ist nach den Ausführungen, die wir vorgelegt haben, eher zu sagen, daß diese Christologie neu ist und man könnte wohl mit gleichem, wenn nicht größerem Recht, wie Xiberta die „segunda Cristología" eine neuantiochenische, nestorianisierende Christologie nennt, seine Christologie als neueutychianische Christologie bezeichnen.

NEUERSCHEINUNGEN

Philosophie

Josephus De Vries S. J., Logica. Cui praemittitur Introductio in philosophiam. Editio altera. 8° (X u. 181 S.). Freiburg 1952, Herder. — Das Vorwort ist vom Februar 1946 datiert, doch reichen die Literaturangaben bis 1949; die 1. Auflage erschien 1950. Die vorliegende 2. Auflage ist ein photomechanischer Nachdruck, in Spanien hergestellt. Solide Durcharbeitung und sorgfältige Auswahl des Stoffes auf grund reicher Erfahrung machen das Werk zu einem vorzüglichen Schulbuch. Veraltete und praktisch unwichtige Fragen sind weggelassen; dadurch konnte der Umfang herabgesetzt werden. Besonders die Einführung in die Philosophie ist wertvolle Originalarbeit. Die Logik teilt der Verf. in die üblichen Abschnitte: Begriff, Urteil, Schluß; dann folgt noch ein eigenes Kapitel über die scholastische Disputation. Die spezielle Methodenlehre wird an die Philosophie der Einzelwissenschaften verwiesen. Die Logistik, die heute so viel von sich reden macht, wird grundsätzlich nicht behandelt. *H. Pohl S. J.*

Erhard Wolfram Platzeck, Von der Analogie zum Syllogismus. Ein systematisch-historischer Darstellungsversuch der Entfaltung des methodischen Logos bei Sokrates, Platon, Aristoteles. 8° (132 S.). Paderborn 1954, Schöningh. DM 10.—. — P. ist Franziskaner und Professor an der Ordenslehranstalt Antonianum in Rom. Mit mustergültigem Fleiß und feinfühliger Analyse geht der Verf. anhand von Arist., Met. M 4, 1078 b 17—32, der Entwicklung der Denkmethode von Sokrates bis Aristoteles nach. Die sokratische „Induktion" ist ein dreigliedriger Prozeß, bestehend aus einer Reihe von Einzelfällen, einer diese zusammenfassenden Allgemeinbeziehung und der Subsumption eines neuen Sonderfalles unter diese Beziehung. Es handelt sich also um einen in strenger Form durchgeführten Analogieschluß, dessen Kernstück die allgemeine Relation bildet. Plato hat das Verfahren erweitert, indem er die geometrische Proportion einführte und so zu einer neuen Form der Analogie kam, die P. die geometrisch-platonische nennt. Hier sind zwei Relationen durch einen gegensätzlich gespalteten (diairesis) Mittelterminus gekoppelt, so daß eigentlich zwei sokratische Analogien übereinander gebaut sind. Man kann auch sagen: Plato beginnt mit einer hinführenden Subsumption, spaltet aber dann die abwärtsführende in zwei Teile, da die Oberidee geteilt wird. Anschließend stellt P. die Regeln für das in syllogistische Form gebrachte sokratische Verfahren in sieben Punkten zusammen und vergleicht sie mit den Regeln des aristotelischen Syllogismus. Weitere Fragen über Induktion und Deduktion, über sachgebundene und rein formale Logik werden erörtert. Und das Ergebnis? Die Lehre von der Analogie ist der Ausgangspunkt für die Entwicklung der griechischen Logik; ihr Höhepunkt ist Plato. Der aristotelische Syllogismus hingegen ist gegenüber dem reicheren platonischen Gebilde als eine bloße Teilstruktur, ja als Verarmung zu bezeichnen. *P.*

Petrus Hoenen S. J., De Noetica Geometriae, origine theoriae cognitionis (Analecta Gregoriana 63). 8° (293 S.). Rom 1954, Univ. Gregoriana. — In seiner gewohnten Art, fleißig, gründlich, mit einer gewissen Breite, leistet H. zwei Dinge in einem: Er bietet das Grundlegende für eine Philosophie der Mathematik, vor allem der Geometrie; zugleich wird hiebei die innerste Natur unseres menschlichen Erkennens bloßgelegt. Die ersten vier Kapitel hat H. schon als Artikel veröffentlicht (Gregorianum 1938, 1939, 1943), die übrigen drei sind neu. Der Verf. stellt an den Anfang seiner Untersuchung die heute überraschende Behauptung, daß die Mathematik auf der sinnlichen Anschauung beruhe (13). Daraus ergeben sich die zwei Fragen, die das Kernstück der Abhandlung bilden: Wie kann aus der Sinneserfahrung Notwendigkeit entstehen? Wie kann die Geometrie exakt sein, da doch die Sinneserfahrung stets ungenau ist? Zur Lösung kann H.

auf eine Reihe von Aristoteles- und Thomasstellen verweisen, vor allem auf den Schluß der Analyt. Poster. Die Sinneserkenntnis ist Anfang und Stütze, im anschaulich Gegebenen schaut dann der Intellekt die notwendigen und exakten Zusammenhänge. Die letzte Antwort ist also in der Natur unseres Erkennens überhaupt zu suchen. Gibt es „Bewegung" von geometrischen Figuren, hat jede Figur ihre Individualität, wie verhält sich die euklidische zur nichteuklidischen Geometrie? Solche und ähnliche Fragen kommen zur Sprache. Eine reine Axiomatik ist unmöglich; denn die Sinneserkenntnis kann nicht ausgeschaltet werden. — H. bedauert, daß die heutige Scholastik sich an der mathematischen Grundlagenforschung so wenig beteiligt, obwohl in der alten Tradition gute Ansätze vorlägen. Umsomehr wird man seinen tüchtigen Vorstoß in dieses Gebiet dankbar anerkennen. *P.*

Leo Gabriel, Von Brahma zur Existenz. Die Grundformen aller Erkenntnis und die Einheit der Philosophie. 2. Aufl. 8° (363 S.). Wien 1954, Herold. — Die erste Auflage dieses Buches haben wir früher besprochen: ZkTh 73 (1951) 236f. Die nunmehr vorliegende zweite Auflage ist vollständig umgearbeitet und sehr erweitert, ohne daß die Gedankenführung verändert wäre. Auf mancherlei Bedenken, die gegen die „konstruktive Unschärfe der typologischen Gliederung" (10) vorgebracht wurden, erwidert der Verf. im Vorwort mit einer näheren Bestimmung seines Typusbegriffes, der ein „ideelles Ordnungsschema" meint, dem keine Einzelerscheinung identisch ist, sondern sich nur asymptotisch nähert, so daß als Grenzfall eine Erscheinung auch verschiedenen Typen angehören kann (11). In dieser Sicht wird man der Typologie G.s ihre grundsätzliche Berechtigung zuerkennen müssen und daraus manche Anregung zum tieferen Verständnis des konkreten Verlaufs der Philosophiegeschichte gewinnen können. Neu hinzugekommen ist ein ausführliches Nachwort (279—322), das eine „Einführung in das philosophische Denken" gibt, das Wesen der Philosophie, ihr Verhältnis zur Mathematik, die Eigenart des Grundaktes der Reflexion — der übrigens in deutlicher Anlehnung an Gabriel Marcel bestimmt wird (vgl. G.s Nachwort zu Gabriel Marcel, Geheimnis des Seins, Wien 1952) — und das Verhältnis des Denkens zum Sein zu klären sucht. Am wenigsten befriedigt wohl das Kapitel über „Denken und Sein", das trotz des betonten Wesensbezugs des Denkens auf das Sein dennoch das Denken als eine dem Sein gegenüberstehende Größe zu fassen scheint, nicht aber — wenigstens nicht deutlich genug — das apriorische Wesen des Denkens vom Sein her, d. h. als Seinsverständnis, bestimmt. Beigefügt sind alphabetische Sacherklärungen und ein ausführliches Literaturverzeichnis. Auch die äußere Ausstattung des Werkes hat gegenüber der 1. Auflage um vieles gewonnen. *E. Coreth S. J.*

Josef Zürcher, Das Corpus Academicum in neuer Auffassung dargestellt. Gr.-8° (175 S.). Paderborn 1954, Schöningh. DM 15.—. — **Ders., Lexicon Academicum.** Gr.-8° (36 S.). Paderborn 1954, Schöningh. DM 5.—. — In seinem ersten Werk, Aristoteles Werk und Geist, Paderborn 1952 (vgl. ZkTh 74 [1952] 480—483) hat Z. die aufsehenerregende These vertreten und eingehend zu belegen versucht, das Corpus Aristotelicum in der uns überlieferten Gestalt sei nicht von Aristoteles, sondern von Theophrast. In diesem zweiten Werk untersucht nun Z. in derselben Weise das Corpus Academicum mit dem Ergebnis, daß es in der überlieferten Form nicht von Platon selbst, sondern von Polemon stamme, der 315—270 Leiter der Akademie war, und — der schon von Wilamowitz vertretenen Ansicht entsprechend — wahrscheinlich erst von Arkesilaos, Polemons Nachfolger in der Leitung der Akademie 268—241, herausgegeben wurde. Die relative Reihenfolge der Dialoge wird dadurch nicht berührt, wohl aber wird deren Entstehungszeit um etwa 80 Jahre später angesetzt: Während das ursprüngliche Corpus Platonicum aus der Zeit 400—350 stammte, fällt nach Z. die Redaktion des heutigen Corpus Academicum ungefähr in die Zeitspanne

310—270. Zum Beleg dieser Auffassung analysiert Z. die einzelnen Dialoge und stützt sich auf breites philologisches und historisches Material — dessen Beweiskraft im einzelnen zu beurteilen wir der philologischen Platonforschung überlassen müssen. Doch seien die Hauptgründe Z.s kurz angedeutet: Sprache und Stil der Dialoge weisen in die Zeit um 300, ebenso die Verarbeitung physikalischen, biologischen, mathematischen und astronomischen Wissens, das den wissenschaftlichen Stand um 300 voraussetzt. Die philosophische Problematik steht in Auseinandersetzung mit der Stoa und mit Epikur, während etwa die Ideenlehre nie systematisch dargelegt, sondern als bekannt vorausgesetzt wird. Dazu kommen Anspielungen auf historische Verhältnisse um 300. Daraus ergibt sich nach Z., daß das ursprüngliche Schrifttum Platons später wesentlich überarbeitet und „modernisiert" wurde, um ihm größere Aktualität und Anziehungskraft zu sichern, d. h. es wurde zwar „die Platonische Szenerie belassen", aber „der wissenschaftliche Gehalt modernisiert" (19). — Als Ergänzung des Werkes gibt Z. gesondert ein Lexikon heraus, das die im Corpus Academicum vorkommenden Eigennamen mit Stellenangaben enthält und damit das Lexicon Platonicum von Friedrich Ast — worin die Eigennamen fehlen — ergänzt. *C.*

Thomas von Aquin, Die menschliche Willensfreiheit. Texte zur thomistischen Freiheitslehre, ausgewählt und mit einer Einleitung versehen von Gustav Siewerth. Übersetzung von P. Placidus Wehbrink. 8° (296 S.). Düsseldorf 1954, Schwann. DM 20.—. — Während die letzten Jahrzehnte eine Reihe von tiefdringenden Studien zur Erkenntnismetaphysik des hl. Thomas brachten, ist dessen Metaphysik der Freiheit noch relativ wenig systematisch durchforscht. Auch die vorliegende Textausgabe will nicht alle diesbezüglichen, in den Werken des Aquinaten verstreuten Stellen sammeln, sondern nur einige der wichtigsten Texte auswählen. Sie verzichtet sogar auf die betreffenden Quästionen der Prima Secundae, weil darin die theologische Systematik beherrschend bleibt, während in den spekulativ viel ursprünglicheren Quaestiones disputatae de veritate die philosophische Problematik führend ist. So sind daraus — mit beigefügter deutscher Übersetzung — ausgewählt die Quaestiones 22; 24; 25, 4.5; 26, 6. Als Einführung in den Fragenkreis ist vorangestellt die Quaestio 6. de malo. — Viel wichtiger jedoch als die Ausgabe und Übersetzung dieser auch sonst leicht zugänglichen Texte ist die weit ausholende Einleitung Gustav Siewerths (9—134), worin die Freiheitslehre des Aquinaten in souveräner Kenntnis thomistischen Denkens und mit beständiger Bezugnahme auf Einzeltexte systematisch breit entfaltet und ausgelegt wird. Dabei wird, wie nicht anders möglich, der ontologische und erkenntnismetaphysische Hintergrund deutlich gemacht — hier sind besonders wertvoll die Ausführungen Siewerths über die „substantielle Selbsterkenntnis" des Geistes (36f. 122f) —, es werden historische Zusammenhänge aufgezeigt bzw. Fragestellungen der neueren Philosophie (Descartes, Kant, Hegel, Nic. Hartmann, Sartre) mit der Lehre des hl. Thomas konfrontiert und die auftauchenden Probleme in aller Schärfe herausgearbeitet. In einzelnen Fragepunkten geht Siewerth über Thomas hinaus, so z. B. sucht er dessen Lehre von der ontologischen Unterordnung des Willens unter die Vernunft zu überwinden — eine Lehre, „die mit der transzendentalen Willensstruktur, die er an anderer Stelle lehrt, nicht leicht in Einklang zu bringen ist" (56; vgl. 124) und seinem Denken „eine innere theologische und anthropologische Selbstbegrenzung" auferlegt (124 u. 130). Jedenfalls besitzen wir in dieser Arbeit Siewerths eine äußerst wertvolle und in metaphysische Tiefen dringende Darlegung und Auslegung der thomistischen Freiheitslehre. *C.*

S. Thomae Aquinatis in octo libros Physicorum Aristotelis expositio. Cura et studio P. M. Maggiolo O. P. 8° (XII u. 663 S.). Turin-Rom 1954, Marietti. — Wieder ein Band der in dieser Zeitschrift schon öfter (Bd. 72, 494; 74, 101; 75, 488) anerkennend besprochenen Marietti-Ausgabe der Werke des hl. Thomas.

Herausgeber und Verlag haben alle Sorgfalt verwendet, um den Studierenden eine möglichst handliche Edition zu bieten. Zugrunde liegt die Leonina. Der griechische Text ist fortgelassen. Die lateinische Übersetzung sowie der Kommentar sind je für sich durchlaufend numeriert. Im Kommentar sind die Einteilungen (*Et primo, Et secundo...*) durch Alinea hervorgehoben; in den einzelnen Abschnitten wird auf die jeweils besprochenen Textnummern rückverwiesen. Anstelle der *summa* wird jeder Lectio eine Synopsis, eine schematische Darstellung des Inhalts, vorausgeschickt; die *summa* selbst wird — übersichtlicher als in der Leonina gedruckt — am Schluß der Lectio beigegeben. Um den Vorteil der durchgehenden Nummern bei der Benutzung des Index voll auszuwerten, schiene es angebracht, die Nummern des Kommentars nicht am Innenrande des Seitenkopfes, sondern am Außenrand (etwa am Fuß) der Seite zu drucken, und zwar auch auf Seiten, die keinen Kommentar enthalten. Das Lob des sauberen Druckes auf gutem Papier gilt auch für den vorliegenden Band.

H. Pohl S. J.

Carla Calvetti, La Filosofia di Giovanni Calvino (Saggi e Ricerche, Vol. VII). 8° (XIV u. 281 S.). Mailand 1955, Vita e Pensiero. — Jedes theologische System hat bestimmte philosophische Grundlagen. So ist es — wie Fr. Olgiati in der Vorrede zu diesem Buch hervorhebt — erstaunlich, daß in der so umfangreichen Literatur über Calvin bisher eine systematische Studie über seine Philosophie fehlte. Diese Lücke will die vorliegende Monographie ausfüllen und untersucht sorgfältig dessen philosophische Lehre. Der 1. Teil handelt vom Menschen (3—164): Calvins Lehre von der menschlichen Erkenntnis und vom menschlichen Willen kommen hier zur Sprache, ebenso seine Lehre von der Unsterblichkeit und schließlich sein „Humanismus". Im 2. Teil wird Calvins Gotteslehre, aber unter philosophischer Rücksicht, untersucht (167—265): das Problem des Daseins und des Wesens Gottes sowie das Problem der Vorsehung und der Vorherbestimmung. Daraus ergibt sich, daß der Mensch und die gesamte Schöpfung bei Calvin ausgehöhlt, entwertet, ja metaphysisch vernichtet wird und nur die Alleinwirklichkeit und Alleinwirksamkeit Gottes bestehen bleibt, worin alles geschöpfliche Sein und Wirken verschlungen wird. Die Verfasserin kommt zu dem Schluß, daß trotz Calvins Betonung der Schöpfung und trotz seiner Polemik gegen die Pantheisten seine philosophische Gesamtkonzeption in einen Pantheismus einmündet, der das endliche Seiende zur bloßen Funktion und zum bloßen Phänomen des unendlichen Seins Gottes herabsetzt, das Endliche also vollkommen aufhebt im Unendlichen.

E. Coreth S. J.

Paul Dibon, La Philosophie Néerlandaise au siècle d'or. Tome I: L'enseignement philosophique dans les Universités à l'époque précartésienne (1575—1650). 8° (X u. 274 S.). Amsterdam 1954, Elsevier. fl 14.—. — Diese Monographie bringt eine eingehende Untersuchung des philosophischen Unterrichts an den niederländischen Universitäten von 1575, dem Gründungsjahr der ältesten Universität der Niederlande in Leyden, bis 1650, dem Todesjahr Descartes'. Es handelt sich also um den Zeitraum, in dem die Niederlande ein eigenständiges Geistesleben und Hochschulwesen zu entwickeln begannen. Der Reihe nach werden die einzelnen Hochschulen auf ihren philosophischen Unterricht in dieser Zeitspanne erforscht, zuerst die älteste und führende Universität Leyden, dann die in Franeker, Groningen, Utrecht und Amsterdam. Das Gesamtbild, das sich daraus ergibt, zeigt deutlich, daß es in Holland ebensowenig wie anderswo einen scharfen Bruch mit der geistigen Tradition gab. Vielmehr stand die Philosophie jener Zeit auch in Holland durchaus im alten bzw. neu aufgenommenem aristotelischen Überlieferungsstrom. Die ersten Anfänge niederländischen Hochschulunterrichts sahen allerdings in der Philosophie bloß eine Propädeutik mit vornehmlich praktischer Zielsetzung, während in den ersten Jahrzehnten des 17. Jahrhunderts die Metaphysik mehr in den Vordergrund tritt. Dies geschieht

unter dem maßgebenden Einfluß der „Disputationes metaphysicae" von Franz Suarez, der in Holland nicht minder als etwa in Deutschland als Autorität anerkannt wird, bis schließlich der cartesianische Einfluß sich mehr und mehr geltend zu machen beginnt. So bringt diese Studie einen beachtenswerten Teilaspekt bei für unsere Kenntnis der vorcartesianischen Anfänge neuzeitlichen Philosophierens. *C.*

Gaston Grua, Jurisprudence universelle et Théodicée selon Leibniz. 8° (548 S.). Paris 1953, Presses Universitaires de France. — Der Verf., von dem schon mehrere Arbeiten über Leibniz und eine Ausgabe bisher unveröffentlichter Texte (Leibniz, Textes inédits, 2 Bde., Paris 1948) stammen, legt hier eine breitangelegte, mit wahrhaft meisterhafter Sachkenntnis gearbeitete Gesamtdarstellung der Philosophie des deutschen Denkers vor. Während auf der einen Seite philosophische Studien über Leibniz vielfach seine juridischen Schriften vernachlässigen, somit den Zusammenhang seiner Philosophie mit seinem Rechtsdenken übersehen, auf der anderen Seite wieder Studien über den Juristen Leibniz die Bedeutung von Rechtsfragen für sein ganzes Philosophieren übersteigern, sucht Grua beide Aspekte in der Einheit und Ganzheit Leibnizschen Denkens zu sehen. So stellt er das Ganze unter den Zentralgedanken der „jurisprudence universelle", die jedoch — im 1. Teil — von ihren ontologischen Grundlagen her aufgehellt wird. Hier wird zunächst die allgemeine Seinsauffassung Leibniz' untersucht — wobei der vorwiegend essentielle Charakter seines Denkens in aller Schärfe hervortritt —, ferner die Lehre von der Substanz und vom Geist, vom Willen und von der Freiheit. Daraus erwächst die Idee eines allgemeinen Naturrechts, das nach Leibniz für alle Geistwesen, auch für Gott, gilt, somit auch die Theodizee umgreift, die im 2. Teil ausführlich entwickelt wird. Der 3. Teil ist einer gesonderten Arbeit vorbehalten, die von der menschlichen Gerechtigkeit handeln soll. Gr. versteht es, das ganze System des Denkers in seinem Sinn und seinen Zusammenhängen lebendig zu machen, indem er weitgehend ihn selbst sprechen läßt oder sich wenigstens eng an die Texte anschließt, zugleich aber immer wieder historische Bezüge aufweist, die erst recht die Originalität und Tiefe sowie die innere Geschlossenheit dieses Denkens erkennen lassen. Angesichts der äußerst schwierigen Quellenlage, mit der die Leibnizforschung zu rechnen hat, seiner mannigfaltigen, zum Teil noch wenig durchforschten Gelegenheitsschriften, muß man dem Verf. dankbar sein für die große Synthese, in der er uns das Leibnizsche Denken vorzuführen weiß. *C.*

Gerard Fischer, Johann Michael Sailer und Immanuel Kant. Eine moralpädagogische Untersuchung zu den geistigen Grundlagen der Erziehungslehre Sailers (Untersuchungen zur Theologie der Seelsorge, Bd. V). 8° (XIV u. 259 S.). Freiburg 1953, Herder. — Dieses vorzügliche, für die katholische Geistesgeschichte Deutschlands um 1800 äußerst aufschlußreiche Werk stellt sich die Aufgabe, das Verhältnis Sailers zu Kants ethischem Gedankengut zu untersuchen. Die Werke Kants hatten schon bei ihrem ersten Erscheinen die mächtigste und breiteste Bewegung, auch im katholischen Raum, ausgelöst. Heftiges Für und Wider standen einander gegenüber: auf der einen Seite begeisterte Gefolgschaft und Übernahme Kantischen Lehrgutes selbst in die Theologie, auf der anderen Seite — unter der Führung von Stattlers „Antikant" — kompromißlose Ablehnung. In diese Situation fällt Sailers Wirken, der anfangs unter dem Einfluß seines Lehrers Stattler — dem er nach eigenem Zeugnis „alles verdankte" — durchaus gegen Kant Stellung nahm, bald aber seine Haltung gegenüber Kant wandelte. Zwar blieb auf religionsphilosophischem und theologischem Gebiet die Ablehnung Kants bestehen (dessen Erkenntnisproblem gewann für Sailer nie größere Bedeutung), auf ethischem Gebiet jedoch öffnete er sich einem tiefen Einfluß Kants. Fischer erbringt den Nachweis, daß nur in diesem Wandel der Grund dafür liegt, daß Sailer seinem ersten Moralwerk „Glückseligkeitslehre" (1787)

ein zweites, das „Handbuch der christlichen Moral" (1817), folgen läßt. Er erbringt den Nachweis, daß dieses reifste Spätwerk Sailers eine einzige Auseinandersetzung mit Kants Ethik darstellt und zwar im positiven wie im negativen Sinn, ja daß sich Sailer darin Stück für Stück auf bestimmte Texte und Kapitel der ethischen Schriften Kants bezieht und diese geradezu zum Vorbild und zur Vorlage nimmt — diese tiefgreifende Abhängigkeit von Kant aber aus Klugheit in bewußter Tarnung zu verschleiern sucht. Kant ist ihm im ethischen Bereich einfachhin „der Philosoph", ähnlich wie dies Aristoteles für Thomas war. Dennoch verfällt er nicht kritiklos dem Einfluß Kants, sondern sucht Wahres von Falschem zu scheiden und fruchtbar zu machen in einer geistigen Haltung, in der sich weitherzige Aufgeschlossenheit für den Geist der Zeit mit echter kirchlich-katholischer Gesinnung vereint und er Neues mit Altem zu verbinden und zu bereichern strebt. *C.*

Maurice Blondel, Das Denken. 1. Band: Die Genesis des Denkens und die Stufen seiner spontan aufsteigenden Bewegung. Übersetzung von Robert Scherer. Gr.-8° (XXXII u. 389 S.). Freiburg-München 1953, Karl Alber. DM 24.80. — Maurice Blondel, der gegenüber Rationalismus und Irrationalismus als Erwecker eines ebenso lebensnahen wie echt metaphysischen Denkens für das französische Geistesleben der letzten Jahrzehnte von größter Bedeutung wurde, ist im deutschen Raum weithin unbekannt, jedenfalls ohne nachhaltigen Einfluß geblieben. Es ist darum ein mutiges und dankenswertes Unternehmen, das Gesamtwerk Bl.s in deutscher Sprache zugänglich zu machen. Seine philosophische Trilogie hebt an mit dem Werk „La pensée", dessen erster Band nun übersetzt vorliegt. Gerade dieses Werk läßt gegenüber manchen Mißverständnissen und Fehldeutungen, die Bl.s „L'action" begegnet sind, mit besonderer Klarheit seine Grundanliegen erkennen. Er macht darin das Denken, das in Wissenschaft und Philosophie oft fraglos vorausgesetzt wird, selbst zum Problem und untersucht es auf seine Möglichkeit auf dem Wege einer „Implikationsmethode", die das im Denken immer schon Mitgegebene und Mitgewußte ausdrücklich ans Licht zu heben sucht. — Von Robert Scherer stammt nicht nur die vorzügliche Übersetzung des umfangreichen Bandes, sondern auch die sehr aufschlußreiche Einführung (VIII—XXXII), worin er den geistigen Werdegang Bl.s, seine Stellung und Bedeutung innerhalb des französichen Denkens seiner Zeit, seine Anliegen und Grundgedanken sowie den Hauptinhalt seiner einzelnen Werke schildert, so daß wir darin eine wertvolle Einführung in das ganze Denken des französischen Philosophen besitzen. *C.*

Romano Guardini, Rainer Maria Rilkes Deutung des Daseins. Eine Interpretation der Duineser Elegien. 8° (425 S.). München 1953, Kösel. DM 17.50. — Diese meisterliche Auslegung folgt mit großer Einfühlungsgabe und Schmiegsamkeit den schwierigen Wendungen der Rilkeschen Gedanken und Bilder. Auch ist die Abrundung der Einzelheiten zu einer gewissen Ganzheit gelungen. Doch ist nicht zu Unrecht bemerkt worden (B. Herzog in „Orientierung" 18 [1954] 139—141), daß G. zu wenig Gebrauch macht von den biographischen Aufschlüssen, die heute vorliegen. Diese haben in den Büchern von P. Demetz (Rilkes Prager Jahre, 1953; von G. S. 155 Anm. erwähnt) und E. Simenauer (R. M. Rilke. Legende und Mythos, 1953) zu größerer Nüchternheit geführt. Da die Dichter nach Guardinis eigenem Wort (Die letzten Dinge, 1940, S. 13) „die gefährliche Gabe haben, Dinge, die nicht wahr sind, so sagen zu können, als wären sie es", hätte die Interpretation auch vor dem klärenden Schlußwort schon hie und da die Wahrheitsfrage stellen und die grenzenlose Subjektivität Rilkes als solche bestimmter aussprechen sollen. *H. Zeller S. J.*

Franz Karl. Ehrle, Zur Enzyklika „Aeterni Patris". Text und Kommentar. Zum 75jährigen Jubiläum der Enzyklika neu herausgegeben von Franz Pelster

(Sussidi eruditi 6). Gr.-8° (202 S.). Rom 1954, Edizioni di storia e letteratura. Das Buch enthält zunächst dem Titel entsprechend die Neuauflage der berühmten und wichtigen Enzyklika „Aeterni Patris" Leos XIII. mit dem Kommentar von Kard. Ehrle; außerdem aber noch zwei bedeutende Aufsätze von demselben Kardinal: Das Studium der Handschriften der mittelalterlichen Scholastik: ZkTh 7 (1883) 1—51, und Nuove proposte per lo studio dei manoscritti della Scolastica medievale: Gregorianum 3 (1922) 198—218. Den Abschluß des Bandes bildet ein schlichtes Lebensbild des Kardinals mit einer Würdigung seiner Verdienste um die Geschichte der Scholastik. Das Buch kann nur empfohlen werden. Einmal verdient die genannte Enzyklika auch heute noch Beachtung, zumal in der ausführlichen Kommentierung des Kardinals; dieser Kommentar aber, ursprünglich in den Stimmen aus Maria-Laach erschienen, führte schon längst ein beinahe unbekanntes und ungenanntes Dasein. Auch die weiteren zwei Arbeiten des Kardinals ruhten in alten Jahrgängen von Zeitschriften. Alle diese Veröffentlichungen waren nicht bloß zu ihrer Zeit bahnbrechend und richtunggebend für die Erforschung der mittelalterlichen Scholastik, sie sind auch heute noch geeignet, die etwas abgeflaute Begeisterung für diese Art von Forschung neu zu entfachen. Kostbar ist endlich die allerdings kurze, aber sehr gediegene Biographie des Kardinals von dem geistigen Erben und längst selbst schon verdienten Forscher auf dem Gebiet der mittelalterlichen Scholastik F. Pelster. *J. Sänteler S. J.*

Ferdinand Van Steenberghen, Ontologie (Philosophia Lovaniensis, Bd. IV). Aus dem Französischen übertragen von Alois Guggenberger. Gr.-8° (469 S.). Einsiedeln 1953, Benziger. — Aus der Reihe der „Philosophia Lovaniensis" in deutscher Übersetzung wurde die Erkenntnislehre in dieser Zeitschrift schon früher besprochen: ZkTh 73 (1951) 231f. In der Ontologie, die vom selben Verf. stammt, liegt nun der zentrale und wichtigste Band der Reihe vor. Sie umfaßt nicht nur das, was gewöhnlich als Ontologie bezeichnet wird, sondern auch die natürliche Theologie und bringt so die allgemeine Seinslehre und die Gotteslehre in ihre sachlich durchaus geforderte Einheit. Dieses gewaltige Thema kann und will jedoch das Buch — wie schon die Einleitung sagt — nicht wissenschaftlich erschöpfend behandeln, vielmehr wendet es sich an Studierende in der ersten philosophischen Ausbildung. Und diesem Zweck vermag es vorzüglich zu dienen, wenn ihm dadurch auch Beschränkungen auferlegt sind, die man bedauern wird, aber verstehen muß. — Der erste Abschnitt „Das Sein und seine Eigenschaften" (55—128) ist leider am wenigsten befriedigend. Terminologisch werden Sein und Seiendes in keiner Weise unterschieden (wohl im Anschluß an das französische "être"); es ist vom Sein, vom Seinsbegriff oder der Seinsidee die Rede, wo bald das Sein, bald das Seiende gemeint ist. Eine „verfrühte Scheidung" schon am Anfang der ontologischen Reflexion wird sogar ausdrücklich abgelehnt (63, Anm.). Ist dieser Unterschied nicht von vornherein da, wenn wir sagen „dieses ist", wenn wir also von „diesem" das „Sein" aussagen und es so als „Seiendes" ansprechen? Die Ablehnung dieser Unterscheidung wird die Wurzel mancher Unklarheit und Ungenauigkeit. So scheint im Kapitel über den „Inhalt der Seinsidee" (61—69) das Sein als Existenz im Vordergrund zu stehen, während im Kapitel über die „Bedeutung der Seinsidee" (70—81) vom Verhältnis des Seienden zu seinen Bestimmungen (der Verf. vertritt die aktuelle Implikation) und von der Analogie (der Proportionalität; die Attribution kommt nicht zur Sprache) gehandelt wird. Ist es da nicht irreführend, vom „Sein" zu reden, denn analog ist nicht das Sein, sondern einzig das Seiende. — Es ist zu begrüßen, daß der Verf. das Hauptgewicht auf das Sein als Existenz legt und als Objekt der Ontologie das reale Seiende versteht. Doch scheint es zu weit zu gehen, allein das *ens verbaliter sumptum* zu betrachten (92ff). Gewiß schöpfen wir alle Seins- und Wesenserkenntnis aus dem real Existierenden; aber die Seinsgesetze (wie etwa das Widerspruchsprinzip) gelten ebenso vom bloß Möglichen, nicht als ob

es — im Sinne einer platonisierenden Wesensmetaphysik, wogegen der Verf. ankämpft — einen gesonderten Bestand hätte, sondern weil und insofern es des Daseins fähig ist, d. h. durch die notwendigen Strukturgesetze des realen Seins als Mögliches entworfen wird. So hat es auch einen guten Sinn, vom Möglichen zu reden, und bedeutet nicht nur „in unbeholfener Weise die Sphäre verdinglichen, worauf sich das ursächliche Vermögen der existierenden Seienden erstreckt" (94); vielmehr wird gerade daraus deutlich, worauf sich das ursächliche Vermögen erstreckt und erstrecken kann, indem die Wesensgesetze sichtbar werden, die jeder möglichen Verursachung (auch durch göttliches Wirken) vorgegeben sind. — Viel besser gelungen und tiefer dringend sind die folgenden Abschnitte: „Die Ordnung des endlichen Seienden" (129—257) handelt von der Vielheit, vom Werden und von der metaphysischen Ordnung. Schon hier beginnt mit der Erörterung über das Kausalitätsprinzip der Ausgriff auf das unendliche Sein. Es wird ausdrücklich entfaltet im Abschnitt über „Das unendliche Sein" (259—354), der die philosophische Gotteslehre enthält, und in der folgenden „Rückwendung zur Ordnung der endlichen Seienden" (355—400), worin von der Schöpfung gehandelt wird. Trotz der genannten Mängel ist das Buch in seiner Klarheit, Lebendigkeit und metaphysischen Tiefe ein wertvoller Behelf, der sowohl Studenten als auch Dozenten der Ontologie die besten Dienste erweisen wird. *E. Coreth S. J.*

Johannes Michael Hollenbach S. J., Sein und Gewissen. Über den Ursprung der Gewissensregung. Eine Begegnung zwischen Martin Heidegger und thomistischer Philosophie. Gr.-8° (373 S.). Baden-Baden 1954, Bruno Grimm. — Dieses stattliche Werk will, wie sein Titel ankündigt, in der Begegnung zwischen Heidegger und Thomas das Phänomen des Gewissens von seinem ontologischen Ursprung her aufhellen. Dabei greift jedoch die Fragestellung weit über das unmittelbare Thema hinaus und es kommt zu einer breitangelegten und weitausholenden (in manchen Partien wohl zu weit ausholenden) Auseinandersetzung mit Heidegger aus thomistischer Sicht auf hohem philosophischen Niveau. So wird schon der Ansatz des Heideggerschen Seinsdenkens untersucht und auf den Vorwurf, die traditionelle Metaphysik verstehe unter Sein bloß die Vorhandenheit des nicht-daseinsmäßigen Seienden, ohne an das menschliche Dasein heranzukommen, lautet die Antwort: Sein bedeutet allerdings ursprünglich Vorhandenheit im Sinne von Wirklichsein, sei damit aber nicht auf den dinghaft-gegenständlichen Bereich beschränkt; vielmehr habe nach aristotelisch-thomistischer Lehre das menschliche Seinsverständnis seinen Ursprung im geistigen Bei-sich-sein, in der Selbstidentität und Selbstbegegnung des sich selbst wissenden Geistes. So wird das Wissen um das eigene Dasein als ontologisches Prius alles gegenständlichen Verstehens von Seiendem dem ek-statischen In-der-Welt-sein Heideggers gegenübergestellt. Die bloß „horizontale" Transzendenz, die einer Verschärfung der Kantischen Selbstbeschränkung des Denkens auf den sinnlichen Erfahrungsraum entspringt — in diesem Zusammenhang werden Kants Thesen und Heideggers Kantauslegung eingehend diskutiert — wird in echter Transzendenz auf das übersinnliche, absolute, göttliche Sein überhöht, in der allein sich der Sinn des menschlichen Seins zu erfüllen vermag. Erst von hier aus ergibt sich der Zugang zur Gewissensfrage: Während Heidegger das Phänomen des Gewissens als Bekundung des eigenen Seinkönnens und als Aufruf zum Ergreifen der eigentlichen Seinsmöglichkeiten deutet, somit aus dem transzendenten Bezug löst und dadurch verharmlost, entwickelt H. in enger Anlehnung an Thomas den Begriff der Synteresis. Als praktisches Urteil entspringt sie der Urtendenz des menschlichen Strebens auf Gott und wird ausgelöst durch vorausgehende Gotteserkenntnis. Das Phänomen des Gewissens läßt sich — das folgt aus der Untersuchung — in vollem Sinn nur deuten durch die metaphysische Hinordnung des menschlichen Daseins auf Gott. *C.*

Gustav Siewerth, Der Mensch und sein Leib. (Christ heute, 3. Reihe, 7. Bändchen). Kl.-8° (81 S.). Einsiedeln 1953, Johannes-Verlag. — In diesem Büchlein gibt der Verf. eine geistvolle und tiefsinnige Interpretation der Leiblichkeit des Menschen. Im ersten Teil (7—27) wird der geschichtliche Hintergrund aufgezeigt: die griechische Leibentwertung, die Wandlung durch das christliche Denken, die Lehre der Offenbarung, der Kirchenväter und des hl. Thomas von Aquin; von daher wird die Fragestellung entfaltet. Der 2. Teil (28—81) bringt den sachlichen Aufbau in einer Reihe kurzer und äußerst anregender Kapitel, in denen die wesenhafte Leib-Seele-Einheit des Menschen betont, der Leib als Entäußerung und Selbstverwirklichung des Menschseins, als Werkzeug und Ausdruck des Geistes ausgelegt wird; dies geschieht in enger Anlehnung und zugleich in weiterführender Ausdeutung thomistischen Denkens. Besonders wertvoll sind die Kapitel, die über die Herzmitte des Menschen handeln. Endlich münden die Erwägungen ins Theologische ein und handeln vom Herzen als dem Bild Gottes, von Erbsünde und Leiblichkeit und von der ewigen Vollendung des Menschen in seiner Leiblichkeit. *C.*

Enzo Paci, Tempo e relazione (Collezione di Filosofia 12). 8° (316 S.). Turin 1954, Taylor. Lire 1.600. — P. lehrt theoretische Philosophie an der Universität von Pavia, gibt die philosophisch-kulturelle Zeitschrift „Aut-Aut" heraus, und hat mehrere Werke existentialistischer Richtung geschrieben. Sein neuestes Buch — eine Sammlung von inhaltlich verwandten Zeitschriftartikeln — schildert in 22 Kapiteln im Anschluß an Dewey, Whitehead, Russell und Vertreter des Wiener Kreises die grundlegende Bedeutung der Beziehung und des Bezogenseins für die verschiedenen Bereiche der Kultur und insbesondere für die Philosophie. Einige Titel: Beziehung und die Ich-Angst, B. und Prozeß, B. und Kultur, B. und Kunst, B. und Sprache. Der schwungvolle Stil und die lebendige Auseinandersetzung mit den Modernen machen die Lektüre anziehend. Manche Partien erinnern an N. Hartmann, der auch in seiner „Philosophie der Natur" das „Relationale" als Grundkategorie anspricht. Aber ähnlich wie dort, so auch da die Kehrseite: der Kampf gegen die Identität, gegen die Substanz, ihre Auflösung in Relation und Prozeß; hier legt sich P. keine Beschränkung auf. Am schärfsten ist sein Standpunkt wohl im 9. Kap. (Sul principio logico del processo) ausgesprochen. Die Ablehnung richtet sich freilich gegen einen extrem einseitigen und mechanistisch verzeichneten Substanzbegriff, den aber P. ohneweiters der traditionellen aristotelischen Philosophie zuschreibt. So wird an die Stelle eines gewiß manchmal zu statischen Denkens eine Beweglichkeit gesetzt, die nur mehr den heraklitischen Fluß kennt. Wo bleibt da noch Platz für einen Pluralismus, wie entgeht P. einem evolutionistischen Monismus? Hätte der Verf. das Interesse, das er Whitehead und verwandten Philosophen entgegenbringt, auch auf die heute nicht weniger bedeutsame Neuscholastik ausgedehnt, so hätte er seine guten Ansätze nicht durch so viele ungereimte Übertreibungen verdorben.

H. Pohl S. J.

Wilhelm Fucks, Die Naturwissenschaft, die Technik und der Mensch; Walther Hoffmann, Wirtschaftliche und soziologische Probleme des technischen Fortschritts (Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen, Heft 8). 8° (78 S., 12 Abb.). Köln-Opladen 1954, Westdeutscher Verlag. DM 6.50. — Das vorliegende Heft enthält den Bericht über die in Düsseldorf im Februar 1951 abgehaltene 8. Sitzung der Arbeitsgemeinschaft. Es geht um aktuelle Fragen, die den Naturphilosophen und Soziologen in gleicher Weise interessieren. Technik und Mensch ist das gemeinsame Thema. In einer Klarheit, die an das Schema scholastischer Thesen erinnert, und zugleich lebendig ansprechend zeigt F. den Einfluß der Naturwissenschaft und Technik, kurz der „Industrialisierung", auf die Bevölkerungsvermehrung. Auf grund sorgfältiger Berechnungen dürfte sich die heutige Zahl der Menschen bis zum Jahre 2100 rund verdreifachen; nach-

her, mit dem Abschluß der Rationalisierungsphase, wäre eine länger dauernde Stabilität zu erwarten. Die Möglichkeiten für einen solchen Anstieg (bis zu acht Milliarden) schafft die Technik. Sie bringt also nicht bloß Unheil, wie man oft behauptet. — Das zweite Referat führt näher an die unmittelbar praktischen (wirtschaftlichen) Folgen der Technik heran. Wie wirkt sich ein neues technisches Verfahren (Herstellung eines Serienproduktes) in der Richtung auf Kapitalersparnis oder auch auf Arbeitsersparnis aus? Durch leistungsfähigere Maschinen, erhöhte Ausnutzung der Anlagen und bessere Organisation läßt sich Kapital sparen; Arbeit wird erspart durch Schulung, Weckung des Erfindergeistes, Qualifizierung der Berufstätigen und überhaupt durch Hebung der Arbeitsfreude. Allgemein muß das bestehende Mißverhältnis von Technik und Wirtschaft, sowie auch die Spannung zwischen Wirtschaft und Kultur abgebaut werden. Die mitabgedruckten Beiträge zur Diskussion, an der sich neben mehreren Professoren auch Landwirtschaftsminister Lübke und Sozialminister Weber beteiligten, bringen wertvolle Ergänzungen. *P.*

Robert E. D. Clark, Darwin und die Folgen. Zur Geschichte und Kritik der Entwicklungslehre. 8° (236 S.). Wien-München 1954, Herold. S 68.—. — Mehr populär, in angenehm lesbarer, lebendiger Darbietung werden die geschichtliche Stellung, die hintergründig treibenden Kräfte und die Auswirkungen jener Lehre dargestellt, die um die Jahrhundertwende durch Haeckel auch auf deutschem Boden zu einer heftigen weltanschaulichen Auseinandersetzung geführt hat. Wenn auch die Fachwissenschaft inzwischen vieles revidiert hat und vorsichtiger geworden ist, so kommt doch Darwins Lehre in weiten Kreisen, vor allem im materialistischem Lager, immer noch große Bedeutung zu. Gerade die praktischen Auswirkungen in den vergangenen totalitären Staaten, die C. (136ff) schildert, zeigen nur zu deutlich, wie notwendig eine rechte Volksaufklärung ist, die gegen die biologischen und philosophischen Irrtümer in der Entwicklungslehre Darwins Front macht. Wenn man auch spürt, daß C. für Engländer schreibt, so wird doch sein Buch auch den deutschen Lesern Nutzen bringen; gerade was er über Darwins persönliche Haltung zu sagen weiß, dürfte wenigen bekannt sein. *P.*

Paolo Favilla, Il principio vitale. Spirito o materia? 8° (290 S.). Rom 1954, Pais. Lire 1400.—. — P. Favilla ist ein Pseudonym für Giuseppe Pisicelli. Scholastisch Gebildete werden aus dem Titel schließen, daß hier die Natur des „Lebensprinzips" untersucht wird, das zur Erklärung der Einheit und Finalität der Lebewesen anzunehmen ist. In Wirklichkeit geht es hier um die Frage nach dem letzten Weltgrund, ähnlich wie die alten griechischen Naturphilosophen nach der ἀρχή suchten. Wenn F. auch auf wissenschaftlichen Apparat verzichtet, so setzt er doch philosophisch vorgebildete Leser voraus. Sein Ziel ist offenbar die Überwindung des Materialismus und die Hinführung zu den geistigen Werten. Das ist sicher gut gemeint, aber die Art des Vorgehens will nicht recht befriedigen: eine eigenartige Mischung von Metaphysik und Rhetorik, von Philosophie und Theologie, von scharfer Kritik und verschwommenen Formulierungen. Es wird nicht genug deutlich, ob das „belebende Prinzip" der Wirklichkeit das Geistige im allgemeinen, „das sittliche Gewissen oder der gute Wille" (198 u. ö.) oder der persönliche Gott (z. B. 136) ist. In den drei Teilen der Abhandlung wird die Wirklichkeit intuitiv, kritisch und geschichtlich betrachtet: die Wirklichkeit ist wiederum dreigeteilt: das Universum, der Einzelmensch und die menschliche Gesellschaft. *P.*

Dogmatik und Dogmengeschichte

M.-M. Labourdette O. P., Foi catholique et problèmes modernes. Avertissements et directives du Souverain Pontife. Kl.-8° (168 S.). Tournai 1953, Desclée. — Die vorliegende Schrift bietet einen allseitig abgewogenen Kommentar zur Enzyklika „Humani generis" und zu zwei Lehräußerungen Pius' XII. über das

Gewissen und das Sittengesetz (die in italienischer Sprache gehaltene Radiorede über „das christliche Gewissen als Gegenstand der Erziehung" vom 23. März 1952 und die französische Ansprache an den „Internationalen Kongreß des Weltverbandes der weiblichen katholischen Jugend" vom 18. April 1952). Der erste Teil der Schrift (14—108) handelt darum über den Relativismus in der Glaubenslehre, der zweite (109—169) über den Relativismus in der Sittenlehre. — Man möchte wünschen, daß über alle wichtigeren Rundschreiben so kurze und doch so gediegene Kommentare existierten. Der Verf. hebt hervor, daß das Rundschreiben nicht in Form eines Syllabus, wie man es schon längere Zeit erwartet hatte (90), erschien; seine Eigenart liegt vielmehr gerade darin, daß positiv die unverrückbaren Grundsätze aufgezeigt werden (14f. 90). Die praktische Brauchbarkeit wäre noch erhöht worden, wenn die im 4. Kap. des ersten Teiles und ebenso im 4. Kap. des zweiten Teiles aufgezählten Irrtümer, die das Rundschreiben und die Ansprachen proskribieren, etwas näher ausgeführt worden wären. Der jeweilige Hinweis auf den entsprechenden Text in den Rundschreiben und in den Ansprachen erleichtert das Verständnis sehr; ebenso hätte es sich wahrscheinlich gelohnt, wenn im französischen Text des Rundschreibens bzw. der Ansprachen ein entsprechender Verweis auf den Kommentar gegeben worden wäre. Der Benützer wäre dem Verf. dankbar, wenn er auch die Kommentare, die in anderen Sprachen erschienen sind, angeführt hätte. *F. Lakner S. J.*

Matthias Joseph Scheeben, Handbuch der katholischen Dogmatik V/2: Erlösungslehre. 2. Aufl. hrsg. von Carl Feckes (Gesammelte Schriften VI/2). Gr.-8° (VIII u. 524 S.). Freiburg 1954, Herder. Geb. DM 24.—. — Die Besprechung des ersten Halbbandes, ZkTh 76 (1954) 491f, hat bereits Gelegenheit geboten, die Vorzüge der Neuausgabe von Scheebens Erlösungslehre hervorzuheben. Das alles kann auch für den zweiten Halbband ohne jede Einschränkung aufrecht erhalten werden. Der vorliegende Band umfaßt im wesentlichen die Soteriologie (4. Hauptstück: 156—306) und die Mariologie (5. Hauptstück: 306—499); aus der Christologie ist noch der letzte Abschnitt (3. Hauptstück, 2. Abteilung: „Die übernatürlichen Attribute der Menschheit Christi": 1—156) in diesen Band herübergenommen, wohl aus technischen Gründen. Gewiß läßt sich auch inhaltlich diese Teilung einigermaßen rechtfertigen. — Einige Vorschläge seien hier vorgelegt: Sch. hat als einer der ersten die Bedeutung der *visio beatifica* für das göttliche Selbstbewußtsein Christi erkannt (27); ein Hinweis auf die neuere und neueste Kontroverse wäre angezeigt (Deodat de Basly, Seiller, Galtier, Parente, Xiberta; s. dazu ZkTh 74 (1952) 339—348; ebd. 77 (1955) 212—228. — Sch. hat sich für die physische Wirkursächlichkeit der Menschheit Christi entschieden (78—107). In diesem Zusammenhange hätte darauf hingewiesen werden müssen, daß die Frage, ob Thomas, auf den sich Sch. auch beruft (84—87), eine physische Wirkursächlichkeit lehrt (78 Anm. 1), strittig ist; s. F. Mitzka S. J., Das Wirken der Menschheit Christi zu unserem Heile nach dem hl. Thomas von Aquin: ZkTh 69 (1947) 189—208; P. Galtier, De Incarnatione ac Redemptione 348—353. — Bei der Erörterung des Kreuzesleidens und Kreuzestodes Christi wäre statt Hynek heute besser zu zitieren: P. Barbet, La Passion de N. S. Jésus-Christ selon le Chirurgien (1950; deutsch, 1953). — Die verschiedenen Arbeiten Rivières müßten nicht im einzelnen angeführt werden, da sie alle im posthumen Werk (Le Dogme de la Rédemption dans la Théologie contemporaine, 1948), das in diesem Halbband aufgeführt wird (179), verzeichnet sind. Ähnliches gilt für die Anführung der Artikel von A. M. Landgraf, bzw. dessen Dogmengeschichte der Frühscholastik. — Pohle-Gierens wird auch in diesem Band, mehrfach wenigstens, noch immer nach der 8. Aufl. zitiert (z. B. S. 250 Anm. 1; 403); ebenso wird L. Lercher (Institutiones Theologiae dogmaticae) nach der Auflage von 1930 zitiert, während 1948 die vollständig umgearbeitete 4. Auflage erschienen ist (250 Anm. 1). Der Herausgeber klagt, daß in neueren

Dogmatik-Handbüchern ähnliche Ausführungen über das Priestertum und die Opfer des AT wie bei Sch. sich nicht finden; bei Lercher (III³, 167—179) ist dieses Desideratum erfüllt. Im Kapitel über die Unbefleckte Empfängnis vermißt man die Erwähnung des Rundschreibens Pius' XII. „Fulgens Corona". Neben Altaners Artikel gegen die Definibilität der Assumptio in der Theol. Revue 194 hätte die grundsätzliche Erwiderung durch J. Filograssi S. J., Traditio divino apostolica et Assumptio B. V. M. im Gregorianum 30 (1949) 443—489 angeführt werden müssen. Von E. Sauras O. P. ist ein Zeitschriftenartikel zitiert, nicht aber das bedeutendere Werk La Asunción de la Santísima Virgen (1950). Endlich sollte auch R. Laurentin (fälschlich Laurentia: 478 Anm. 5), Court Traité de Théologie Mariale (1953) angeführt sein. *L.*

Maurus Heinrichs O. F. M., Theses Dogmaticae. Editio altera. Tomus I. 8° (433 S.). Hongkong 1954, Studium Biblicum O. F. M. (Auslieferung: Provinz-Missionsverwaltung Werl i. W., Franziskanerkloster). DM 15.—. — Diese das erste Mal 1943 in Peking herausgegebene und gleich damals mit großer Zustimmung aufgenommene Dogmatik erscheint jetzt in zweiter, von neuem sorgfältig und gründlich durchgearbeiteter Auflage. Diese Durcharbeitung erstreckt sich auch auf die Hervorhebung der Lebenswerte (‚*momenta*'), durch die das Buch immer wieder geradezu zu einem vortrefflichen Betrachtungsbuch wird. Die besondere Eigenart dieses Werkes des Missionars H. aber besteht darin, daß hier wohl zum ersten Mal in einer Dogmatik auf die Gedankenwelt eines außerhalb unseres Kulturkreises stehenden Volkes eingegangen wird: H. zieht auch die Anschauungen und Fragen seines Gastvolkes, der Chinesen, in seine Abhandlungen hinein. Er weiß, wie er im Vorwort sagt, daß hier die Vollendung nicht das Werk eines Einzigen ist. Er sieht, daß hierfür noch alle Vorarbeiten fehlen. Von den Sinologen sei von vornherein nicht zu erwarten, daß sie viel auf Zusammenhänge und Ähnlichkeiten zwischen der Chinesischen Philosophie und der katholischen Lehre achten; die Theologen aber sind für gewöhnlich in der Chinesischen Philosophie nicht genügend bewandert. Den Theologie studierenden Chinesen wurden zwar seinerzeit in der Mittelschule einige Texte vorgelegt, doch blieb man dabei fast ganz im Philologischen stecken. Man eignete sich diese Texte an, wie man sich Sprichwörter aneignet, übersah aber völlig die darin enthaltenen philosophischen Gedanken. H. ist in dieser seiner Arbeit bahnbrechend. Es werden da natürlich in erster Linie die guten Ansätze, die die katholische Dogmatik in der chinesischen Gedankenwelt finden kann, hervorgehoben; so in den Thesen über den Menschen als Abbild Gottes (S. 360f) und die Erschaffung des Menschen (S. 362). Es kommt aber auch zu Gegenüberstellungen, z. B. zwischen Christlichem und Konfuzianischem, und das Unzulängliche, ja vielleicht Verkehrte des letzteren wird aufgedeckt. Vgl. z. B. a. a. O., oder bei der Darlegung des ‚*momentum*' der Erkennbarkeit des Daseins Gottes (S. 7f). Nicht selten erscheinen chinesische Autoren überhaupt unter den Gegnern, wie ja zu erwarten ist. Dies geschieht mit Recht auch beim *Tao* und *Taichi* der Taoisten, bzw. Neukonfuzianer in der These über die Einfachheit Gottes. Diese sprechen zwar bei ihrem Urprinzip auch von Einfachheit, aber es ist nicht die *simplicitas* der Scholastik, sondern Ungeschiedenheit, Konfusion (S. 49). Sehr zu begrüßen ist, daß unter den Gegnern auch die modernen Chinesen zu Worte kommen, wenn auch ihre Gedanken nicht immer gerade originell sind, z. B. S. 9f. Auch Aussprüche, die nicht unmittelbar zum Gegenstand der These gehören, aber doch in die betreffende Richtung weisen, werden mit viel Sinn und Geschmack angeführt, so in der These über die Unveränderlichkeit Gottes das Suchen der Heiden, der Vergänglichkeit zu entrinnen. Und wenn dann nach solchem Sehnen und Stammeln wieder die *sapientia christiana* voll zu Worte kommt und das aufweist, wonach auch das Herz des Heiden letztlich sich sehnt, so erfährt der Leser wieder, daß er nicht ein trockenes Lehrbuch vor sich hat, sondern eines, das zugleich auch das

Herz erwärmt (S. 59f). Mit welcher Feinheit und Sorgfalt die *termini* abgewogen und dann eingereiht werden, zeigt das Scholion über die Unveränderlichkeit Gottes und des *Tao* (S. 62f). Auch unterzieht sich der Verfasser bisweilen der Mühe, theologische Ausdrücke, wie *Spiritus, creare, naturale* und *supernaturale*, durch chinesische zu erläutern (S. 246. 279. 322ff). — Diese Dogmatik, die schon seit Jahren eine überaus wertvolle Hilfe für alle in China arbeitenden — einheimischen sowohl wie ausländischen — Glaubensboten war, ist in ihrer neuen Auflage noch mehr dazu angetan, ihrer Bestimmung zu entsprechen. Die handliche Form und klare übersichtliche Anordnung im Druck sind eine weitere Empfehlung dieses ersten Bandes. *A. Pechhacker S. J.*

Eugene F. Durkin, The Theological Distinction of Sins in the writings of St. Augustine (Pontif. Fac. Theol. Semin. S. Mariae ad Lacum, Dissert. 23). Gr.-8° (X u. 162 S.). Mundelein (Illinois) 1952, Seminary. — Dieses Thema wurde wiederholt bearbeitet, *ex professo*, im Zusammenhang mit der Behandlung der menschlichen Freiheit, der Gnade und der Bußdisziplin. Der Verf. will die schon gewonnenen Resultate einer „recognition" (VIII) unterziehen und vor allem durch Gewinnung eines neuen Ausgangspunktes, Augustins Auffassung der persönlichen und aktuellen Sünde, zu klaren und eindeutigen Ergebnissen gelangen (ebd.). Augustin gebraucht noch nicht die uns vertraute Terminologie; so kennt er nicht das Wort *peccatum mortale* (16), weil bei ihm der Ausdruck *mortalis* einen ganz anderen Sinn hat (ebd., Anm. 69), wohl aber finden sich in seinen Werken äquivalente Ausdrücke, die uns berechtigen — das zu beweisen, ist das Ziel der vorliegenden Arbeit —, bei Augustinus die wesentlichen Elemente des Begriffes „Todsünde" im späteren theologischen Sinne zu erkennen. Ausdrücklich aber spricht Augustin bereits vom *peccatum veniale*, ein Ausdruck, der über Marius Viktorinus auf den Neuplatonismus zurückzugehen scheint (14, Anm. 57). Sowohl für die Todsünde wie auch für die läßliche Sünde erfolgt die Beweisführung in drei Stufen nach dem Schema: Sündenkatalog (18—23, bzw. 83—102), Wesensanalyse (23—32, bzw. 103—128), Folgen (32—49, bzw. 128—147). Wie viel zur vollen Klarheit noch fehlt, zeigt Augustins eigenartige Auffassung eines *quidam vitae modus*, in dem Sünden geschehen, die als Mittelklasse zwischen den schweren und läßlichen Sünden zu betrachten wären, von Augustin *venialis iniquitas* (De civ. Dei 21, 27, 5. PL 41, 750) genannt; die genauere Bestimmung dieser Sünden bezeichnet Augustin selber als *difficillimum* und *periculosissimum*. Auch bezüglich der läßlichen Sünde bleibt noch eine Reihe von ungelösten Fragen, die dann von den mittelalterlichen Theologen aufgegriffen wurden, so z. B. die Vermeidbarkeit bzw. Unvermeidbarkeit und die Koaleszenz von läßlichen Sünden, und manches andere. — Die vorliegende Untersuchung ist methodisch vorzüglich, die Klarheit und Übersichtlichkeit ist wohl oft durch Vereinfachung der verästelten augustinischen Problematik und durch Absehen von bis in die neueste Zeit umstrittenen Fragen erkauft. *F. Lakner S. J.*

Aurelius Augustinus, Schriften gegen die Semipelagianer. Gnade und freier Wille, Zurechtweisung und Gnade, übertr. u. erläutert von Sebastian Kopp O. E. S. A.; Die Vorherbestimmung der Heiligen, Die Gabe der Beharrlichkeit, übertr. u. erläutert von A. Zumkeller O. E. S. A. 8° (516 S.). Würzburg 1955, Augustinusverlag. Geb. DM 38.—. — Eine würdige Festgabe der Deutschen Augustiner zur 1600. Wiederkehr des Geburtstags Augustins. Den übersetzten Schriften des großen Gnadenlehrers (mit lateinischem Text daneben) geht eine längere, lehrreiche Einleitung voraus (11—75). In den unter Katholiken strittigen Punkten hinsichtlich der Deutung der Augustinischen Gnadenlehre folgt die Einleitung vor allem der Auffassung J. Schmuckers (Die Gnade des Urstandes und die Gnade der Auserwählten in Augustins De correptione et gratia, 1940). Der Rez. möchte immer noch meinen, daß damit Augustin im Gefolge Ch. Boyers (unter dem Schmuckers Arbeit in Rom entstand) doch etwas zu sehr mit

der späteren katholischen Gnadenlehre harmonisiert wurde. S. 440—510 folgt der Übersetzung eine Erläuterung zu den übersetzten Schriften. Ein Urteil über die Übersetzung selbst könnte nur einer eingehenden Prüfung erlaubt sein, die hier nicht möglich ist. *Karl Rahner S. J.*

Gervais Dumeige S. J., Richard de Saint-Victor et l'idée chrétienne de l'amour. 8° (198 S.). Paris 1952, Presses Universitaires de France. — Diese Studie führt hinein in die Ideenwelt der Frühscholastik mit ihrem neuaufbrechenden Verständnis für das Problem der Gottesliebe. Der Verf. sieht in einem einleitenden Kapitel Richard von St. Viktor in der ihn gestaltenden geistigen Umwelt und Atmosphäre. In diesem Zusammenhang tauchen Namen auf wie Plotin, Augustin, Kassian, Anselm von Canterbury, Abälard und vor allem Hugo von St. Viktor – geistige Einflüsse, die das „viktorinische Klima" geschaffen haben. Dann folgt die Wiedergabe der Lehre Richards über die Liebe in ihren verschiedenen Verwirklichungen und begrifflichen Fassungen: als *amor, dilectio, caritas*; weiterhin erscheint die Liebe in einem dritten Kapitel der Studie als Hauptelement der Trinitätsspekulation Richards und schließlich im Zusammenhang mit der Lehre von Kontemplation und Mystik unter der von Richard geprägten Bezeichnung der *violenta caritas*. Eine kurze Biographie Richards mit dem Versuch der Datierung seiner Werke und eine ausführliche Literaturangabe beschließen diese interessante Studie. Das Werk bietet nicht nur die Darlegung der Lehre Richards und ihre Würdigung, sondern auch zahlreiche textkritische Hinweise und Untersuchungen. So ist in sehr gefälliger und zuverlässiger Form ein Zugang eröffnet zur Theologie der Liebe Richards von St. Viktor. *R.*

Victorin Doucet, Commentaires sur les Sentences. Supplément au Répertoire de M. Frédéric Stegmüller. 8° (128 S.). Brozzi-Quaracchi 1954, Collegium S. Bonaventurae. — Im Jahre 1947 veröffentlichte Fr. Stegmüller in zwei Bänden (Würzburg) sein Repertorium Commentariorum in Sententias Petri Lombardi, eine hervorragende Sammlung und Beschreibung der fast unzähligen ungedruckten und gedruckten Kommentare, Glossen, Abkürzungen, Nachahmungen der Sentenzen des Lombarden. Es versteht sich von selbst, daß dieses Repertorium für den Forscher in der Geschichte der mittelalterlichen Theologie ein unentbehrliches Arbeitsinstrument ist, und auch, daß darin kleinere Lücken unvermeidlich waren. V. Doucet, dem die Geschichte der mittelalterlichen Theologie schon bedeutsame Erkenntnisse über das Werk Alexanders von Hales und Bonaventuras verdankt, bietet hier eine solche Nachlese an Ergänzungen zu Stegmüllers großem Werk, sei es an neuen Namen, sei es an Handschriften zu Namen, die schon bei Stegmüller stehen: ein unentbehrliches Supplément, das sich auch in der Numerierung der Namen, der Technik der bibliographischen Angaben usw. ganz dem Repertorium Stegmüllers einfügt. *R.*

F. Courtney S. J., Cardinal Robert Pullen, an English Theologian of the Twelfth Century (Analecta Gregoriana 64). 8° (XXIV u. 285 S.). Rom 1954, Università Gregoriana. — Der Verf. hat die Theologie des Cardinals Robert Pullen sowohl nach ihrem Inhalt als nach ihrer Stellung im Fluß der dogmengeschichtlichen Entwicklung erforscht. Es liegt eine Arbeit vor, die bisher mit gleicher Gründlichkeit noch nicht geleistet wurde, obwohl die Sentenzen Pullens in der scholastischen Zeit vor Petrus Lombardus, was Gehalt, Gedankentiefe und Solidität anbelangt, nur vom Werk De Sacramentis des Hugo von St. Viktor übertroffen werden. Wie bekannt, finden sich Pullens Sententiarum Libri VIII in PL 186. Es handelt sich bei Migne um einen Abdruck des vom Mauristen Hugo Mathoud im Jahre 1655 veröffentlichten Manuskripts, das einst dem Benediktinerkloster St. Remigius zu Reims gehörte. Courtney hat den Mignetext mit den zwei noch existierenden Manuskripten der Sentenzen Pullens verglichen: mit dem Manuskript des Britischen Museums und dem der Stadtbibliothek von Troyes. Zur Klärung und Illustrierung mancher Gedanken Pullens wurde auch der von

Courtney im Trinity College zu Dublin wiedergefundene Traktat Sermo de omnibus humanae vite necessariis oder De Contemptu mundi (Gregorianum 31 [1950] 192—223) benützt. — Pullen folgte Gilbert Porreta auf dessen Lehrstuhl der Theologie. Nach Courtney kann er aber ebenso wenig der Schule Gilberts als der Abälards zugewiesen werden, am ehesten steht er noch Hugo von St. Viktor nahe. In den Fragen, wie Gottes Barmherzigkeit und Gerechtigkeit und wie das moralisch Böse und Gottes Allmacht zu vereinbaren seien, scheint er auf den Lombarden Einfluß ausgeübt zu haben. Viel Aufmerksamkeit hat Pullen dem Bußsakrament gewidmet; er hat als erster die Lehre formuliert, daß die priesterliche Absolution das sichtbare Zeichen des Bußsakramentes sei. Auch seine Gnadenlehre scheint für die dogmengeschichtliche Entwicklung des 12. Jahrhunderts Beachtung zu erheischen. *E. Gutwenger S. J.*

A. Fries C. ss. R., Die unter dem Namen des Albertus Magnus überlieferten mariologischen Schriften (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters XXXVII/4). 8° (138 S.). Münster 1954, Aschendorff. DM 9.80. Ursprünglich hatte sich der Verf. die Aufgabe gestellt, einen Aufriß der Mariologie Alberts des Großen zu liefern. Als er Echtes vom Unechten scheiden wollte, zeigte sich, daß alle selbständigen Mariologica, die unter dem Namen Alberts gingen, diesem abzusprechen seien. Das überraschende Ergebnis wird in der vorliegenden Schrift veröffentlicht. Besonderes Interesse wird bei den Mariologen die Kritik am sogenannten Mariale finden. Der Verf. stützt sich bei der Untersuchung nach der Echtheit vornehmlich auf innere Kriterien. U. a. weist er darauf hin, daß Albert immer der Ansicht treu blieb, Christus sei *de sanguinibus* empfangen, während das Mariale *de sanguinibus et de carnibus beatissimae Virginis* betont. Albert nimmt eine graduell sich vollziehende Heiligung Mariens an, während das Mariale von einer solchen nichts weiß. Mit Wilhelm von Auvergne vertritt das Mariale die Ansicht, daß der tätige Verstand (*intellectus agens*) nicht ein Teil der Seele, sondern Gott selbst sei, eine Ansicht, die Albert der Große immer zurückweist. Auch zieht das Mariale die Schrift De spiritu et anima des Alcher von Clairvaux als ein Werk Augustins heran, während Albert schon im Scriptum super I Sent. sie als unecht ablehnt. — Durch Textvergleichung sucht der Verf. den Nachweis zu erbringen, daß das Mariale abhängig ist von Richard von Saint-Laurent, Albert, Bonaventura und Engelbert von Admont. Dem modernen Mariologen steht es demnach nicht mehr zu, bei der Benützung des Mariale die Autorität Alberts des Großen anzurufen. Fries erklärt auch die folgenden, sonst Albert zugeschriebenen Schriften als unecht: Biblia Mariana, Compendium super Ave Maria, Commentum super salutatione angelica, die unter den Sermones geführten 14 Marienpredigten und die Homelia in Luc. XI, 27. *G.*

Michael Fr. J. Marlet, Grundlinien der Kalvinischen „Philosophie der Gesetzesidee" als christlicher Transzendentalphilosophie (Münchener Theologische Studien II, 8). 8° (VII u. 136 S.). München, 1954, Zink. — Diese sehr belesene und höchst scharfsinnige Studie kann hier leider nur kurz angezeigt werden. Die „Philosophie der Gesetzesidee" ist jene Philosophie, die — als spezifisch christliche gemeint — von H. Dooyeweerd, Professor an der freien Universität Amsterdam, in typisch kalvinischer Weise entwickelt wurde und im Weltkalvinismus größere Beachtung gefunden hat. Diese Philosophie ist also ein Beitrag zu dem auch unter Katholiken in den letzten Jahrzehnten wieder vielverhandelten Thema über das Verhältnis zwischen Offenbarung und Wissenschaft, Theologie und Philosophie, über die Möglichkeit und den Sinn einer „christlichen Philosophie". Die „Philosophie der Gesetzesidee" will eine christliche Transzendentalphilosophie sein, eine Philosophie also, die sich ihrer christlichen Voraussetzung bewußt ist (also Offenbarung und Gnade nicht bloß als *norma negativa* kennt) und von daher die Scholastik als nachträglichen Kompromiß, als „Synthesephilosophie" zwischen christlichem Denken und (heidnischer) Immanenz-

philosophie ablehnt. M. stellt in einem ersten Teil diese Philosophie Dooyeweerds in ihren Grundlinien und zwar in sich und in ihrer Beurteilung des Thomismus dar. Er sucht dann in einem zweiten Teil zu zeigen, daß die Grundkonzeption dieser Philosophie, die sich des christlichen Apriori der Philosophie bewußt ist, an sich annehmbar und auch in einer richtig entwickelten Thomistischen Philosophie gegeben ist, und daß die Differenzen zwischen beiden (die geringer sind als Dooyeweerd meint) sich vor allem aus den Kalvinischen Voraussetzungen theologischer Art bei D. ableiten. Die Arbeit ist auch für den Theologen, der sich nicht unmittelbar für die Philosophie Dooyeweerds und Vollenhovens interessieren kann, von höchstem Interesse: denn m. W. ist nirgends belesener (sehr wertvolle und zahlreiche Literaturangaben!) und scharfsinniger (und doch kurz) das Problem dargestellt, das auch auf unserer Seite hinsichtlich des Verhältnisses zwischen Offenbarung und Philosophie noch einer tieferen und abgewogeneren (und für Offenbarung und Gnade den nötigen Einfluß wahrenden) Lösung harrt.

Karl Rahner S. J.

Karl Adam, Der Christus des Glaubens. Vorlesungen über die kirchliche Christologie. 8° (384 S.). Düsseldorf 1954, Patmos-Verlag. — Der Verf. hebt im Vorwort hervor, es sei ihm bei seinem Werk „nicht so sehr um eine Förderung der wissenschaftlichen Theologie, als um die Herausstellung der Lebenswerte zu tun, die gerade in der Entfaltung der kirchlichen Christologie sichtbar und faßbar werden". Dieser bescheidene Satz läßt nicht genügend erkennen, daß es sich hier um eine Christologie handelt, die sowohl biblisch als auch patristisch außerordentlich gehaltvoll, sehr klar und von Herzen kommend geschrieben ist. Man könnte diese Christologie geradezu als einen klassischen Beweis dafür ansehen, daß dieser Traktat hauptsächlich auf der Schrift aufgebaut werden muß und daß er sich bei der geschichtlichen Beleuchtung der christologischen Auseinandersetzungen auch spekulativ in organischer Weise entfalten läßt. Zudem berührt die Ehrlichkeit des Verf. wohltuend, der bei der Beantwortung eines Problems nicht mit abgegriffenen Formeln zur Hand ist, sondern auch den Mut besitzt, eigene Wege zu gehen; vgl. die Darlegung auf S. 282—306 über die intellektuelle Vollkommenheit der Menschheit Christi. Es ist zu wünschen, daß dieses Buch in die Hand vieler Theologiestudenten gelangt; denn es wird ihnen nicht nur eine umfassende Kenntnis der Christologie geben, sondern ihnen auch Bewunderung und Begeisterung für das Zentrum der Theologie, den Christus, vermitteln.

E. Gutwenger S. J.

Ansgar Deussen SS. CC., Das Geheimnis der Liebe im Weltplan Gottes. Christus und Maria in heilsgeschichtlicher Schau. Kl.-8° (416 S.). Innsbruck 1954, Tyrolia. Geb. S 78.—. — Während des Marianischen Jahres 1954 erschien als Frucht jahrelangen Schaffens die vorliegende Schrift. Ihr Verfasser ist Mitglied der Gesellschaft von den Heiligsten Herzen Jesu und Mariens; schon durch den Namen seiner religiösen Genossenschaft war er also angeregt, eine Arbeit über die Beziehungen, die zwischen den beiden Heiligsten Herzen bestehen, zu schreiben. Was im Titel und Untertitel versprochen wurde, ist tatsächlich in vollem Maße erfüllt. War dem Menschen von heute schon der Zugang zur Sinndeutung der Herz-Jesu-Verehrung überaus schwierig, so daß es vielfacher Bemühungen der Theologen und geistlichen Schriftsteller bedurfte, um den Weg einigermaßen freizumachen, so mußte es noch schwieriger sein, diesem gleichen Menschen das Verständnis der Andacht zum „süßesten" Herzen Marias zu vermitteln. Gewiß hat Pius XII. mit der Weltweihe an das Unbefleckte Herz Mariens auf das Geheimnis der Unbefleckten Empfängnis hingewiesen und diesen Hinweis durch die Feier des Marianischen Jahres verstärkt. Derselbe Papst hatte im Anhang zu seinem Rundschreiben über den mystischen Leib erstmals eine ganz geschlossene soteriologische Sicht in die Mariologie eröffnet und damit Christologie und Mariologie zu einer adäquaten Einheit zusammengefügt, die

bisher mehr oder weniger gefehlt hat. Die Schrift D.s ist nun eine theologische Reflexion über dieses Zusammen von Christologie und Mariologie unter soteriologischem Aspekt. Die Reflexion führt den Verf. zurück bis an die Anfänge der Heilsplanung Gottes (19—103), hinauf zu den Höhen der Erlösungsgnade (103—380) und zu ihrer Vollendung in der Entschleierung des *mysterium caritatis* (380—390). Die Liebe ist die große Klammer, die das ganze Heilsgeschehen vom Beginn bis zum Ende umschließt. So wird einsichtig, daß ein „Herz" als Symbol und Organ der Liebe die Mitte des Weltganzen einnimmt, daß dieses Herz, weil alles Weltgeschehen Heilsgeschehen ist, ein gottmenschliches Herz war und sein mußte, daß dieses Herz des gottmenschlichen Erlösers, um zu werden, zu wirken, zu vollenden, ob des Grundcharakters aller Liebe das Herz einer gottesmütterlichen-bräutlichen Gehilfin forderte, Maria und die Kirche. — Einige kleinere Bemerkungen: Um die Schöpfung als Ausfluß der Liebe Gottes darzutun (24—37), hätte neben der *gloria Dei* sehr nützlich der Gedanke des hl. Thomas von der *communicatio bonitatis divinae* bzw. *participatio* derselben verwendet werden sollen. — Für eine adäquatere Umschreibung der Urstandsgnade, insbesondere der Gabe der Unversehrtheit (99—101), wäre zu beachten gewesen, was ZkTh 61 (1937) 437—441 ausgeführt ist; ebenso K. Rahner, Zum theologischen Begriff der Konkupiszenz: ebd. 65 (1941) 61.76. — Der Text aus der Enzyklika „Mystici Corporis", der für Marias Teilnahme am Kreuzesopfer angeführt wird, gehört nach dem Zusammenhang des Rundschreibens nicht hierher, sondern wäre für Marias Tätigkeit nach Christi Himmelfahrt (281—287) zu gebrauchen gewesen, wo er aber fehlt. — Zu verschiedenen Malen spricht der Verf. von der hypostatischen Ordnung, die nach ihm wesentlich eine Mittlerordnung besagt (161. 168f. 195. 228. 234f. 237 u. ö.). Da der Begriff der hypostatischen Ordnung nicht eindeutig determiniert ist — so z. B. fassen manche Theologen mit Suarez den Begriff so, daß auch der hl. Joseph in die hypostatische Ordnung hineingehört — wäre eine diesbezügliche Bemerkung nicht zwecklos gewesen; s. J. Müller, Der hl. Joseph (1937), 163—168. Der Verf. meint auch, die entsprechende Bezeichnung für den hl. Joseph in seinem Verhältnis zu Christus sei die des „eherechtlichen Vaters", wofür er sich auf Cornelius a Lapide beruft; vielleicht wäre die von der Kirche selbst einigemale angewendete Benennung des hl. Joseph als „jungfräulicher Vater" Christi vorzuziehen (s. Müller 106f).

F. Lakner S. J.

Libro Mariano. Catalogo della Mostra Mariana allestita a Palazzo Venezia in occasione del Congresso Mariologico-Mariano Internazionale. Kl.-8° (290 S.). Roma 1954, Academia Mariana Internazionale. — Anläßlich des in Rom gegen Ende des Marianischen Jubeljahres abgehaltenen zweiten internationalen Mariologenkongresses (24. 10. — 1. 11. 1954) fand auch eine Ausstellung von Büchern über das Glaubensgeheimnis der Unbefleckten Empfängnis statt. In der vorliegenden Schrift wird ein Verzeichnis der damals ausgestellten Bücher vorgelegt: zuerst das Verzeichnis einiger Manuskripte aus dem 11. bis 16. Jh. (9—32); dann Inkunabeln, hauptsächlich aus dem 15. Jh. (33—53); an dritter Stelle ein Verzeichnis der in der Zeit von 1500 bis 1854 (55—145) und 1854 bis 1954 erschienenen Werke (147—213); ein Anhang führt solche zwischen 1500 und 1854 herausgegebene Werke an, die nicht ausgestellt wurden (215—262). Ferner sind die in 5 Sälen ausgestellten Hauptwerke der Kunst, die das Geheimnis der Unbefleckten Empfängnis verherrlichen, in einem weiteren Anhang aufgezählt (263—266). Ein Verzeichnis der Bibliotheken und Archive, ebenso der Galerien und Museen, ebenso ein Register über die Kunstwerke, die der Schrift beigegeben sind, und aller angeführten Bücher (267—287) erleichtern den Gebrauch. Wie richtig bemerkt, liegt der Hauptwert dieses Libro Mariano darin, daß er als Anfang „di un universale catalogo del libro mariano tanto necessario per il progresso della scienza sacra" (7) betrachtet werden kann. *L.*

Marie et l'Eglise III (Bulletin de la Société Française d'Etudes Mariales 11/1953). Gr.-8° (172 S.). Paris 1954, Lethielleux. Fr. 1200.—. — Das vorliegende Heft beschließt das bereits auf zwei vorhergegangenen Arbeitswochen der marianischen Studiengemeinschaft Frankreichs behandelte Thema „Maria und die Kirche"; s. ZkTh 76 (1954) 494f. Die einzelnen Artikel gehören in die Reihe der im vorhergehenden Heft begonnenen spekulativen Erörterungen. Es sind durchwegs sehr wichtige und aufschlußreiche Beiträge; so der von R. Laurentin, Sainteté de Marie et de l'Eglise (1—27), in dem der Verf. ausgehend von dem in der Schrift grundgelegten und der Scholastik (Thomas) ausgebauten Begriff der Heiligkeit über eine Klärung des Problems der Heiligkeit der Kirche (Kontroverse zwischen Journet und Congar) zu sehr wichtigen, durch ständige Vergleichung gewonnenen Feststellungen über die Heiligkeit Marias und der Kirche gelangt: es geht primär um die ontologische Heiligkeit, die in Maria durch die Unbefleckte Empfängnis, die göttliche Mutterschaft und durch ihre Stellung zum Welterlösungsopfer, in der Kirche durch Taufe und Eucharistie gekennzeichnet ist. In der beigegebenen Bibliographie fehlt die sicher hier zuständige und immer wieder zitierte Arbeit von J. Müller S. J., Über den Begriff der Heiligkeit und deren Ausnahmestellung unter den göttlichen Attributen in bezug auf die Mitteilbarkeit an die menschliche Natur Christi: ZkTh 20 (1896) 471—514. — Das zweite Hauptthema des Heftes ist ein grundsätzlicher Artikel von A. M. Henry O. P., Virginité de l'Eglise, virginité de Marie (29—49). Durch Gegenüberstellung von drei wesentlich weiblichen Prädikaten: Vierge-Epouse-Mère, und drei spezifisch männlichen Attributen: Parole-Gouvernement-Sacerdoce (45—49), gelingt es dem Verf., eine „théologie de la Femme" (43—45) in den Grundrissen zu entwerfen. — Nicht so programmatisch, aber für eine künftige Mariologie nicht zu übergehen sind die folgenden Beiträge: J. Fr. Bonnefoy O. F. M., Marie dans l'Eglise ou la Primauté de la Sainte Vierge (51—74); Cl. Dillenschneider C. SS. R., Toute l'Eglise en Marie (75—132); Th. Koehler S. M., Maria, Mater Ecclesiae (133—157), legt die verschiedenen Aspekte vor, die die Berechtigung der universalen Mutterschaft Marias aufzeigen; M. J. Nicolas O. P., Marie et l'Eglise dans le Plan Divin (159—169), behandelt — die beiden vorhergehenden Artikel abschließend — die analoge Stellung Marias und der Kirche im Heilsplan Gottes. *L.*

Daniel Iturrioz S. J., La definición del Concilio de Trento sobre la causalidad de los Sacramentos (Estudios Ononienses III, 3). Gr.-8° (379 S.). Madrid 1951. Editiones Fax. — Der Hauptteil des vorliegenden Werkes, das als Doktordissertation an der Gregorianischen Universität eingereicht worden ist, wurde bereits in den Estudios Eclesiasticos 24 (1950) 291—339 veröffentlicht. Daß das Konzil von Trient, auch wenn es von der Ursächlichkeit der Sakramente (wenigstens der Taufe) spricht, die strikte Wirkursächlichkeit nicht definiert hat und definieren wollte, haben die Theologen, seit die geschichtliche Forschung um das Konzil von Trient eingesetzt hat, bereits gewußt und allgemein angenommen. Der Verf. beruft sich zwar noch auf neuere Theologen, die die Ansicht vertreten, das Konzil habe die Wirkursächlichkeit der Sakramente definiert, so auf Lercher (²1930), beachtet aber nicht, daß diese Behauptung in neueren Auflagen richtiggestellt ist, so bei Lercher (³1948). Der Wert der Arbeit liegt also nicht darin, daß erstmals die richtige Interpretation der Tridentinischen Definition gefunden wurde, sondern darin, daß die wissenschaftliche Beweisführung in umfassender Weise vorgelegt wird; der Verf. untersucht nicht nur die unmittelbaren Quellen, die uns über die siebente Sitzung des Trienter Konzils heute zur Verfügung stehen (193—294), sondern zieht sowohl die vortridentinischen scholastischen und protestantischen Anschauungen heran (27—189), als auch die tridentinischen und nachtridentinischen Theologen (295—346). Im Anhang sind zwei noch nicht edierte Handschriften des Generals der Augustiner-Eremiten, Hieronymus Seripandus

(Canones de Sacramentis in genere, Baptismo et Confirmatione und De Sacramentis in genere, de numero Sacramentorum) (355—365) zum ersten Mal abgedruckt. *L.*

Aszetik und Mystik

Paul Rabbow, Seelenführung. Methodik der Exerzitien in der Antike. 8° (355 S.). München o. J. (1954), Kösel. Geb. DM 24.—. — In dieser kenntnisreichen Studie wird die antike Psychagogik, d. h. die Gesamtheit der Mittel der sittlichen Selbstbehandlung, die der Geleitete nach den Grundsätzen und den Anleitungen eines Meisters an sich vornimmt (301 Anm. 1; 260ff: Jünger und Meister), ausführlich dargestellt. Sie werden aus ihrer Verdeckung und Zerstreuung wieder entdeckt und zu möglichst voller Erscheinung gebracht (17). Die antike Seelenleitung geschah mündlich (189f). Schriftliche Exerzitienbücher, wie wir sie seit dem klassischen Exerzitienbüchlein des hl. Ignatius in Menge besitzen, gibt es nicht in der Antike. Es gilt darum, die gelegentlichen Hinweise in dem stoisch-epikuräischen Schrifttum sorgsam aufzulesen und daraus die verschiedenen sittlichen „Exerzitien" zu erheben und darzustellen. Das stoisch-epikuräische Schrifttum wird befragt; denn erst seit der Mitte des dritten vorchristlichen Jahrhunderts geschieht die große Wende im Wesen des griechischen Menschen, die Innewerdung, womit dann die Epoche der methodischen Seelenleitung beginnt, um durch fünf Jahrhunderte nicht nur die eigentlichen Philosophenschulen zu beherrschen, sondern auch in der Popularphilosophie in breiteste Schichten der damaligen Kulturwelt zu dringen. Es werden der Reihe nach alle Arten sittlicher Exerzitien (nicht nur die rein innerlichen, sondern auch die nach außen gerichteten) eingehend behandelt. Ein sittliches Exerzitium ist jeder Akt der Selbstbeeinflussung, der mit der bewußten Absicht eines bestimmten sittlichen Effektes ausgeübt wird (18). Vor allem ist die Rede von den Meditationsübungen, methodischen und freien; sie sind das Hauptexerzitium, tragend und ausmündend in die anderen Arten der sittlichen Übungen. Es wird der rhetorische Charakter der Strukturformen der Meditation herausgestellt, und diese Tatsache nicht als ein Zeitphänomen, sondern als in der Natur der Sache wurzelnd erwiesen. Bei der Meditation handelt es sich ja im Wesen darum, einen Gegenstand für den Meditierenden wirksam zu machen; die Anweisungen aber für die Wirksammachung eines Gegenstandes für den Zuhörer gibt die Rhetorik. So mußten die methodische Meditation und die Rhetorik zueinander finden. Das wird dann an vielen Einzelbeispielen aus dem Exerzitienbüchlein des hl. Ignatius beleuchtet (23—90). Am Ende dieses Abschnittes findet sich eine vergleichende Gegenüberstellung der antiken und der christlichen Meditation (153ff); daran wird nicht nur der Charakter des antiken Meditierens, sondern der antiken Seelenleitung überhaupt offenbar. Die antike Meditation ist ausgesprochen und ausschließlich rational; der Affekt wird ausgeschlossen; außerrationale Mittel (neben der gewollten Affekterregung), um die Meditation kräftig zu fördern, werden nicht verwendet. Vor allem aber ist die antike und die christliche Meditation durch das Ziel unterschieden: bei der christlichen ist es Gott und das Leben in Gott. Sie ist darum offen der göttlichen Majestät und Verfügungsgewalt, und mündet aus in Gebet. In der antiken Meditation ist das Ziel der sittliche Gedanke, die in sich ruhende, sich selbst genügende und schließlich sich selbst erlösende sittliche Persönlichkeit. Als andere sittliche Exerzitien werden beschrieben die Übungen des Vorbedenkens (*praemeditatio*, eine charakteristische Übung der Stoa, abgelehnt von den Epikuräern), die Selbstprüfung (das verbale Moment darin, das laute Denken, wird betont), das psychagogische Selbstgespräch, Sprüche der Dichter und Denker, die man sich laut vorsagt. Als grundlegendstes Charakteristicum aller sittlichen Exerzitien wird dann die *προσοχή*, Wachsamkeit, aufgewiesen (249ff). Nichts soll ohne

sittliche Bedenkung getan werden. Die Behauptung jedoch, diese Wachsamkeit finde keinerlei Entsprechung in den religiösen Gemeinschaften, wäre mit nichts Modernem vergleichbar, möchten wir nicht ohne weiteres zugeben. Arbeiten doch alle aszetischen Richtungen hin auf die immer größere und umfassendere, ins Einzelne und in die Tiefe gehende sittlich-religiöse Bewußtmachung alles Denkens und Tuns: durch die Übung der Vergegenwärtigung Gottes und die häufig erneuerte gute Meinung; darin steckt in anderer, christlicher Form die antike Übung der Wachsamkeit, allerdings mit dem großen Unterschied, daß die Unterbrechung dieser Wachsamkeit nicht als irreparables Unglück angesehen wird (255). Freilich, was als Gefahr dieser Tyrannis der Bewußtheit aufgewiesen wird, gilt nicht minder auch in der christlichen Aszese; auch hier kann die Methode, die Übung, übertrieben werden und die gleichen nachteiligen Folgen zeitigen, wie sie den düsteren, freudlosen, stets in Spannung lebenden Stoiker charakterisieren. Im ganzen erscheint „das große Bild der methodischen Seelenleitung der christlichen Kirche... nicht als ein Neues in der abendländischen Welt: es ist die Erneuerung einer antiken Radikalität des sittlichen Formwillens in der Sphäre des Religiösen" (16). *V. Naumann S. J.*

Richard Gutzwiller, Meditationen über Lukas. 2 Bde. Kl.-8° (208 u. 253 S.). Einsiedeln-Köln 1954, Benziger. Geb. je DM 8.60. — Der Ruf nach einer Betrachtungshilfe, die den Bedürfnissen des heutigen Menschen gerecht wird, ist schon seit langem in Priester- und Laienkreisen laut. In G.s Meditationen über Matthäus und nunmehr auch über Lukas können wir einen wirklich gelungenen Versuch dazu begrüßen. Knapp, klar, auf gesicherter Exegese fußend, mit ständigen Ausblicken ins moderne Leben, seine Nöte und Probleme, in Sprache und Darstellung edel und fesselnd, entspricht er ganz der sachlichen, allen subjektiven Gefühlsergüssen abholden, nach der Verbindung von Gebet und Gegenwartsleben verlangenden Frömmigkeitshaltung unserer Zeit. Gegenüber den Meditationen über Matthäus weist die neue Folge den Vorzug auf, daß sie ein Inhaltsverzeichnis, einen Aufriß des Evangeliums, auf den im Verlauf der Darstellung immer wieder Bezug genommen wird, auch eine gute Einführung in das Lesen und Meditieren des Evangeliums enthält. Das Betrachtungsbuch verlangt allerdings selbsttätige Gebraucher, die imstande sind, die reichen Gedanken auch in Gebet und fruchtbare Entschlüsse umzusetzen. *Dom. Thalhammer S. J.*

Alois Stöger, Ich aber sage euch. 12° (160 S.). München 1952, Pfeiffer. DM 2.80. — Wenn man unsere Gläubigen immer wieder zur Lesung der Hl. Schrift ermuntert, muß man ihnen auch die Hilfsmittel zu einer fruchtreichen Schriftlesung in die Hand geben. Eine kursorische Schriftlesung mag dem Priester, der durch sein Studium die Voraussetzungen dazu mitbringt, von Nutzen sein; dem Laien muß die Begriffs- und Bilderwelt der Hl. Schrift erst nahegebracht werden. Im vorliegenden Kommentar wird ihm der Lebenswert der Bergpredigt in mustergültiger Weise erschlossen. Ja, hier findet man manche neue Gedanken, die man in größeren Kommentaren vergebens sucht. Sehr wertvoll sind auch die Hinweise auf Beleg- und Parallelstellen aus AT und NT. Dem praktisch-religiösen Zweck des Büchleins wäre es vielleicht förderlich, wenn je am Schluß der kurzen Kapitel ein kleiner Absatz Hinweise für die betende Auswertung geben würde. *V. Naumann S. J.*

Igo Mayr S. J., Der Herr und das Reich. Kl.-8° (167 S.), Wien 1953, Fährmann-Verlag. — Das Büchlein stellt eine sehr gute „Anleitung zur Bibelbetrachtung" (7) dar. Es wird jeweils ein kurzer Text aus dem Evangelium (Markus) vorgelegt; „Was zu den kurzen Abschnitten des Gotteswortes in jedem ‚Punkt' einer Betrachtung als Erklärung gesagt wird, will nichts als diese Bilder (Christi, der Jünger) richtig zum Leuchten bringen" (7). Auf diese Erklärungen folgen dann kurze Hinweise für die praktische Auswertung. Hervorzuheben ist das einprägsame Druckbild: für den Evangelientext, die Erklärungen und die prak-

tischen Hinweise wird jeweils eine andere Drucktype verwendet. In der Einleitung wird sehr mit Recht betont, wie das Aufleuchten des Christusbildes, die praktischen Folgerungen, die ich aus dem Geheimnis für mich ableite, notwendig zum Beten führen müssen. *N.*

L. v. Welsersheimb, Kirchenväter an Laien. 2., unveränderte Auflage. Kl.-8° (91 S.). Freiburg o. J. (1954), Herder. Geb. DM 2.50. — Die Einleitung von Karl Rahner gibt uns, damit wir den Wert und die Bedeutung dieser Seelenleitungsbriefe der Kirchenväter an Laien richtig beurteilen können, einen kurzen geschichtlichen Überblick über das Bemühen der alten Kirche um eine Laienaszese. Als erster hat Klemens von Alexandrien, durch eine günstige Zeitsituation dazu veranlaßt, diese Frage in der Form der Auseinandersetzung zwischen christlichem Geist und antikem Kulturleben aufgegriffen und aus urchristlichem Idealismus heraus gelöst. In der spätern Zeit dagegen, der Zeit des Massenchristentums und des Aufkommens des Mönchtums, wurde vielfach Vollkommenheit und Mönchtum gleichgesetzt, so daß die Ideale des Christentums, auch von den Kirchenvätern, allzusehr nach den Idealen des Mönchtums gesehen wurden. Die Fragen einer Laienmoral und Laienaszese wurden so vernachlässigt. Freilich, daß es auch für den Laien eine Vollkommenheit gibt, ist von den Kirchenvätern nie vergessen worden. Am meisten von allen hat sich Chrysostomus um eine christliche Vollkommenheit und Heiligkeit, die nicht das Monopol des Mönchstandes wäre, bemüht. — Jedem Brief ist eine kurze Einleitung vorausgeschickt; dieses Hineinstellen in die Situation trägt viel bei zum rechten Verständnis. Am bemerkenswertesten ist der Brief des Sulpicius Severus an Celantia, weil er zeigt, wie die Hl. Schrift für die Christen wirklich Lebensbuch war, aus dem sie sämtliche Anweisungen für die Regelung ihres Lebens schöpften. *N.*

Josef Pieper, Über die Gerechtigkeit. 2. Aufl. Kl.-8° (143 S.). München 1954, Kösel. — Ziel dieser meisterlich zusammenfassenden Darstellung der Tugend der Gerechtigkeit (vornehmlich nach der II^a II^{ae} des hl. Thomas) ist, „eine exemplarische Formulierung des Richtbildes der Gerechtigkeit vor die Augen zu bringen und die gedankliche Entfaltung dieses Richtbildes mitzuvollziehen, und zwar im Angesichte unserer gegenwärtigen Welt" (13). So wird die Gegenwartsbedeutung, „der Reichtum der schon gedachten, durch den Fortschritt der Zeitläufte nicht außer Kraft zu setzenden Wahrheit über den Menschen" ersichtlich. Wir möchten hier besonders auf die Aktualität der Darlegungen über die austeilende Gerechtigkeit hinweisen; „Alles in der Welt kommt darauf an, daß die Regierenden gerecht seien" (88). *N.*

Columba Marmion, Christus das Ideal des Priesters. Aus dem Französischen übertragen von E. Nikrin. 8° (460 S.). Freiburg (Schweiz) o. J. (1953). Geb. sFr 16.65, DM 16.—. — Im Vorwort von R. Thibaut, dem Herausgeber des Marmionschen geistlichen Schrifttums, werden wir über die Quellen und die Entstehungsgeschichte dieses letzten der drei Werke des heiligmäßigen Abtes unterrichtet. Da alle in den anderen Werken (Christus in seinem Geheimnissen, Christus unser Ideal) weitläufig ausgeführten Gedanken Marmions hier wenigstens in den Grundzügen, in ihrer Bedeutung für die priesterliche Heiligkeit, entwickelt werden, könnte man dieses Werk geradezu als eine Summe der geistlichen Lehre Dom Marmions bezeichnen. Das Charakteristische dieses Priesterbuches, der Vorzug, wodurch es unter den vielen (fast möchte man sagen: allzuvielen) Priesterbüchern einen einzigartigen Rang einnimmt, ist, daß die lebendige Überzeugung von der Würde des Priestertums, von der Notwendigkeit höchster persönlicher Heiligkeit für den Priester geschöpft ist aus der Hl. Schrift, besonders aus Paulus, und aus dem Dogma. Es ist ein glücklicher Gedanke, daß am Schluß des Buches unter dem Titel „Aus dem priesterlichen Leben Dom Marmions" entsprechend den einzelnen Kapiteln des Buches Aufzeichnungen

aus seinem geistlichen Tagebuch beigefügt werden. So wird das, was man schon bei der Lektüre selbst inne wird, daß die Ausführungen die Selbstbezeugung einer heiligen Priesterseele sind, bestätigt. So wird es aber auch bewiesen, mit welcher Treue und Sorgfalt dieses Priesterbuch aus den ureigensten Gedanken Marmions zusammengestellt ist. *N.*

M. Philipon, La doctrine spirituelle de Dom Marmion. 8° (315 S.). Paris 1953, Desclée de Brouwer. — Über die auf den ersten Blick überraschende Tatsache, daß ein Dominikanerpater die geistliche Lehre des heiligmäßigen Benediktinerabtes von Maredsous Dom Columba Marmion († 1923) darstellt, gibt uns die Vorrede von Dom R. Thibaut Aufschluß, der jahrzehntelang mit Marmion zusammengelebt und dessen geistliches Schrifttum herausgegeben hat. Philipon sieht in Marmion zusammen mit der kleinen hl. Theresia und Elisabeth von der heiligsten Dreifaltigkeit jene Gestalten, die am Beginn des 20. Jahrhunderts das katholische geistliche Leben nachhaltig beeinflußt haben. Unstreitig ist Marmion von diesen dreien der bedeutendste. Die Studie selbst ist die Frucht langjähriger, eingehender Beschäftigung mit dem Schrifttum Marmions. Auch viele Erinnerungen von Augen- und Ohrenzeugen sind mit verarbeitet. Ein einleitendes Kapitel macht uns mit dem Verlauf des äußeren Lebens des Abtes bekannt, nicht ohne zugleich die Grundlegung und Entwicklung der Hauptthemen seiner geistlichen Lehre aufzuzeigen, oder vielmehr des einen Hauptthemas, nämlich: was Christus durch seine Gottessohnschaft ist, das sind wir durch die Gnade der Gotteskindschaft, Kinder des Allerhöchsten. Die folgenden Kapitel zeigen dann, wie sich dieses Leitmotiv im Leben des Christen, des Mönches und des Priesters entfaltet. Das ist das Erregende und Mitreißende bei Marmion: er versteht es, den paulinischen Gedanken von der alles überragenden Stellung Christi als Grundlage unseres geistlichen Lebens und Betens herauszustellen. In der Darstellung dieses Grundgedankens und in der Entwicklung der Art und Weise unserer Mitwirkung, daß Christus sich fortschreitend unserer Tätigkeit bemächtigen könne, werden ständig die Formulierungen der dogmatischen Theologie, vor allem des hl. Thomas von Aquin, herangezogen. Als langjähriger, von seinen Schülern begeistert gehörter Lehrer der Theologie hat er sich nicht nur immer mehr in die Schätze des Dogmas vertieft, sondern sie sind seinem eigenen geistlichen Leben und Beten wirklich Nahrung geworden. Marmion ist ein Meister der Synthese; er verliert sich nie in Nebensächlichkeiten; er versteht es, den Lebenswert des Dogmas bewundernswert und überzeugend herauszustellen. Das erklärt die Klassizität und zugleich Katholizität seiner geistlichen Lehre. Wie sehr Christus im Mittelpunkt der ganzen geistlichen Lehre Marmions steht, erweist seine Andacht zu Maria: sie ist ihm nicht Weg zu Christus, sondern umgekehrt: von Jesus her findet er auch zur Gottesmutter, die er kindlich liebt, deren Rosenkranz er sehr gern betet, unbeschadet seiner Liebe und Begeisterung für die Liturgie. *N.*

Henri Bremond, Das wesentliche Gebet. 3. Aufl. 8° (292 S.). Regensburg o. J. (1954), Pustet. DM 8.50, geb. DM 11.—. Diese unveränderte dritte Neuherausgabe des „Wesentlichen Gebetes" von Henri Bremond ist sicher zu begrüßen. Dieser Auswahlband (übertragen von Hedwig Michel; weitere Bände sollen in Kürze folgen) bringt das Wichtigste aus dem 7. und 8. Band von „La métaphysique des Saints". Diese Bände umfassen bedeutende geistliche Schriftsteller aus der Blütezeit der französischen Spiritualität des 17. Jahrhunderts. Fortgeschrittene Seelen, d. h. solche, die, wenn schon nicht zu den Anfangsstadien des mystischen Gebetes, so doch zu den mehr affektiven Formen des innerlichen Gebetes hingelangt sind, werden durch die Ausführungen der verschiedenen hier behandelten Autoren eine wirksame Hilfe erfahren. Es wäre aber eine Täuschung, zu meinen, man könnte mit dem hier beschriebenen wesentlichen Gebet sogleich beginnen; eine Täuschung, zu meinen, das Gebet

der Akte und die „Betrachtungsaszese" könnten übersprungen werden. In dem letzten Beitrag, der die geistliche Lehre des Alexander Piny O. P. darstellt, ist in aller wünschenswerten Deutlichkeit und Klarheit dieser notwendige Zusammenhang ausgesprochen. Bremond selbst unterläßt nicht, nachdrücklich darauf hinzuweisen; er gibt so die beste Korrektur des „Aszetismus", der uns fast nur eine Bremondsche Fiktion zu sein scheint, nützlich, um den Primat des Gebetes und dessen notwendige Gottbezogenheit ins rechte Licht zu stellen. *N.*

Johannes B. Lotz S. J., Meditation. Der Weg nach innen. Philosophische Klärung — Anweisung zum Vollzug. Kl.-8° (167 S.). Frankfurt 1954, Knecht. DM 5.80. — Es ist ein empfindlicher Mangel, daß nur zu selten versucht wird, Grundfragen des innerlichen Lebens von ihren letzten philosophischen und theologischen Wurzeln her aufzuhellen. So liegt der besondere Wert dieses Büchleins — das auf eine Artikelserie in „Geist und Leben" 23 (1950) und 24 (1951) zurückgeht — darin, daß der Verf. Wesen und Eigenart der Meditation philosophisch durchleuchtet und damit nicht nur theoretisch eine Tiefenschau gewinnt, die reiche Anregungen vermittelt, sondern auch für den praktischen Vollzug dankenswerte Anweisungen zu geben vermag. Er geht aus von dem heute oft betonten Unterschied zwischen Betrachtung und Meditation: Während in der Betrachtung die menschliche Eigentätigkeit des Denkens und Wollens im Vordergrund steht und so die Gefahr einer rationalistischen Aushöhlung, eines Verlustes der lebendigen Verwurzelung mit sich bringt, betont die Meditation das passiv Empfangene, das lebendig und organisch Gewachsene und droht der Einseitigkeit eines Irrationalismus zu verfallen. Die rechte Mitte verbindet die Extreme; so bedeutet Meditation „die durch den Rückgang auf den Seelengrund vollendete Betrachtung" (21). Im Anschluß an den augustinischen Begriff der *memoria*, des „metaphysischen Gedächtnisses", sucht L. das Wesen des Seelengrundes zu klären, in dem sich Erkennen und Lieben noch in ursprünglicher Einheit durchdringen und aus dem ihre Dynamik entspringt, die auf das Sein als das Wahre und Gute schlechthin hingeordnet ist. „Wer die Seinsdynamik des Seelengrundes zur Mitte, um die sein ganzes Leben schwingt, erhoben hat, ist damit schon in den Raum der meditativen Versenkung eingetreten... Daraus erwächst schließlich eine meditative Gesamthaltung, die sich in ihrem Verweilen bei Gott nicht beirren läßt und innerhalb deren die ausdrücklichen Meditationen nur Verdichtungen des ständig Gelebten sind" (48f). Im weiteren wird vor allem die Bedeutung des Bildhaften und der Einbildungskraft für die Meditation herausgearbeitet, die Gefahren der Meditation werden genannt und Anweisungen zu ihrem praktischen Vollzug gegeben. So kann dieses Büchlein viel wertvolle Hilfe bieten auf dem „Weg nach innen". *E. Coreth S. J.*

Alfons Kirchgässner, Das unaufhörliche Gespräch. 8° (130 S.). Frankfurt a. M. o. J. (1954) Josef Knecht-Carolusdruckerei. Geb. DM 5.80. — In kurzen Absätzen, oft aphorismenartig, kommen in diesen Tagebuchaufzeichnungen der Sinn des Betens und dessen verschiedene Formen, seine Bedingungen, die notwendigen vorgängigen Haltungen zur Sprache, aber auch Erfahrungen, Schwierigkeiten, Enttäuschungen, die derjenige macht oder vielmehr machen muß, der sich ernstlich einem Leben des Gebetes hingibt. Wer in erlebter Form Weisung, Hilfe, Anregung für sein Beten, besonders das innerliche Beten sucht, wer sein Beten immer wahrer und lebendiger machen will, dem kann die Lektüre dieses Büchleins nur empfohlen werden. *V. Naumann S. J.*

Wendelin Meyer O. F. M., Wahres innerliches Leben. 8° (268 S.). Kevelaer 1953, Butzon u. Bercker. Geb. DM 6.80. — Die einzelnen Kapitel der beiden ersten Bücher der Nachfolge Christi werden zu Monatskonferenzen verarbeitet. Es wird jeweils nicht der ganze Gedankengehalt des Kapitels verwendet, sondern einzelne Gedankengruppen werden herausgegriffen und dazu in einfacher, schlichter Sprache brauchbare, nützliche Erwägungen gegeben. Das Ziel freilich, durch

diese Konferenzen Ordensgemeinschaften von Schwestern zu erneuern, scheint uns zu hoch gegriffen. Die Anweisungen berücksichtigen zu sehr Anfängerschwierigkeiten, oder doch Schwierigkeiten solcher, die nicht hinausgekommen sind über die Anfangsstadien des Gebets- und Frömmigkeitslebens. Der andere Teil jeder Klostergemeinde, die mehr Fortgeschrittenen, wird sich wenig angesprochen fühlen. *N.*

Gaston Courtois, Vor dem Angesicht des Herrn. Kl.-8° (205 S.). Wien 1954, Herder. — Auch von diesem dritten Bändchen priesterlicher Besinnung gilt das gleiche, was von den ersten zwei Bändchen lobend hervorgehoben wurde; vgl. ZkTh 76 (1954) 381. „Eine reiche Erfahrung als Seelsorger und Organisator läßt den Autor immer wieder Probleme aufgreifen, die in irgend einer Weise im Leben eines jeden aktiven Seelsorgers stehen, seine langjährige Praxis als Leiter priesterlicher Besinnungstage läßt ihn die Weise der Darbietung finden, die jeden im Innersten trifft, und das eigene ernste priesterliche Streben gibt seiner Aussage ihre Wärme und Überzeugungskraft." (Aus dem Vorwort des Übersetzers Domkapitular Dr. Karl Rudolf.) *N.*

Sven Stolpe, Das Mädchen von Orleans. Gr.-8° (421 S.). Frankfurt (Main) o. J. (1954). Josef Knecht. Geb. DM 15.80. — In diesem sehr schönen Leben der hl. Johanna wird versucht, „das Gleichgewicht, die Kraft, die Einfachheit des Menschentums der Heiligen" (107) von allen Übermalungen sentimentaler und sensationslüsterner Legendenbildung zu befreien und das Wesentliche dieses Heiligenlebens, „die Selbstvergessenheit, das Eindringen des Willens Gottes in des Menschen Willen, das endgültige Untergehen und Verschwinden des eigenen Ich herauszustellen" (330). So entsteht ein sehr lebensnahes, ungemein anziehendes und begeisterndes Bild der Heiligen. Die gesamte ältere und neuere Literatur über die Heilige ist herangezogen; vor allem aber werden die Ergebnisse der kritischen Forschung von Jacques Cordier (Jeanne d'Arc, sa personnalité, son rôle, 1948) übernommen. Grundverschieden jedoch ist die Einstellung zur Persönlichkeit der Heiligen. „Man kann mein Buch als Versuch bezeichnen, mit Hilfe des von Cordier und anderen Forschern gesiebten Tatsachenmaterials ein neues Bild von Jeanne d'Arc als Mystikerin zu geben" (so der Verf. im Nachwort, 417). Es ist, wie Ida Friederike Görres im einführenden Vorwort sagt, das Buch eines Gläubigen, Sehenden, Liebenden (10). In diesem Vorwort, wo die Eigenart der Heiligen und die Zeitgemäßheit ihrer Kanonisation gerade im 20. Jahrhundert hervorgehoben wird, scheint doch allzusehr Weiß-Schwarz-Malerei vorzuherrschen. Die Art z. B., wie hier herausgestellt wird, daß die Heilige „durchaus nicht nur Heldin ist" (14), scheint unseres Erachtens mit den Darstellungen des Buches über den Prozeß nicht übereinzustimmen; so sehr armselig und „nicht nur Heldin" ist Johanna doch wieder nicht. Fragen darf man ferner, ob wirklich in Johanna „der fromme Widerstand eines Kindes der Kirche" heiliggesprochen worden ist (23). Wenn man um die mangelnde Zuständigkeit dieses Gerichtes weiß, um die zahllosen Formfehler dieses Prozesses und um die politischen Motive, ferner darum, daß Johanna von zwei Dominikanern dahin belehrt wurde, daß dieser Gerichtshof nicht die kämpfende Kirche darstellt (357), ist der Widerstand der Heiligen doch wohl anders zu interpretieren. Es ist kein Widerstand gegen die kirchliche Autorität, die in diesem Prozeß nicht gegeben war, sondern die Treue zu den Stimmen, zu der Sendung, zu der Gott sie berufen hatte, kurz zum Willen Gottes. *N.*

Evelyn Waugh, Edmund Campion, Jesuit und Blutzeuge. 2. Aufl. Kl.-8° (272 S.). München 1954, Kösel. Geb. DM 10.80. — Diese Lebensbeschreibung will keine Gelehrtenarbeit sein, sondern gestützt auf die Ergebnisse der neuesten Forschung werden jene Episoden und Züge wiedergegeben, die den Dichter „vom Standpunkt des Romanciers" fesselten; so entsteht „eine einfache, völlig wahre Geschichte von Heldentum und Heiligkeit" (9), die gegenwärtig noch viel

aktueller ist als 1938, wo die erste Auflage dieses Buches erschien. Aber das ist vom Dichter zu bescheiden ausgedrückt, daß er nur einzelne Züge und Episoden, die ihm interessant erschienen, erzählen will; klar und scharf tritt hervor, was in jedem Heiligenleben das Erregende ist: „in Campion lebte etwas, das mehr aus ihm machte als einen anständigen Menschen; ein Embryo wuchs im Schoß seiner Existenz, reifte im Dunkeln, unsichtbar, fast ohne sich zu rühren — Liebe zur Heiligkeit, Drang zum Opfer. Er konnte sich nicht fügen" (41f), nämlich in den Wandel der Dinge und in ein Leben des Glanzes und der Ehren in Übereinstimmung mit den Tendenzen der Elisabethanischen Regierung. *N.*

Albert Peter Walkenbach, Der unendliche Gott und das „Nichts und Sünde". Gr.-8° (303 S.). Limburg 1953, Lahnverlag. — Das Werk will keine Lebensbeschreibung Pallottis bieten, noch auch eine Darstellung seiner Gründung, der Gesellschaft vom katholischen Apostolat, sondern will die Entwicklung des Innenlebens des Heiligen, wie es sich aus seinen Tagebuchaufzeichnungen erschließen läßt, aufzeigen (7). Das geschieht in der Weise, daß die Lehren und Grundsätze der geistlichen Schriftsteller (vorzugsweise sind L. Hertling und J. de Guibert herangezogen) über Aszese, Mystik und die Stufenfolgen des innerlichen Lebens an den Tagebuchaufzeichnungen exemplifiziert werden, umsichtig, nüchtern, mitunter etwas breit (vgl. 148ff). Hervorzuheben wäre besonders die Interpretation der geistlichen Verlobung Pallottis mit der Gottesmutter (264ff). Der „Aufstieg aus den Tiefen seines Geschöpf- und Sünderseins bis zur mystischen Umwandlung in den Dreifaltigen Gott" (7) wird stufenweise beschrieben; die natürlichen, psychologischen Gegebenheiten seines Heiligkeitsstrebens, aber auch die „Wunderlichkeiten" des Menschen Vinzenz Palloti — und gerade in seinem Leben gibt es deren viele — werden eingehend herausgestellt (z. B. 99ff). Der Titel der Studie hebt das kennzeichnende Merkmal der Religiosität Pallottis hervor. Zwischen diesen beiden Polen bewegt sich Pallottis Leben und Streben (140). Der Grundzug seines Wesens wird in der *magnanimitas*-Haltung erblickt (50); aus ihr erklärt sich sein Infinitismus im Gottesbild, in seinen geistlichen Zielsetzungen und besonders die Unendlichkeitsbeteuerungen und -ausdrücke in seinen Aufzeichnungen. Da gerade dieses „Sprachbild dem Leser seiner Tagebuchnotizen in allem unsagbar Schweres" aufgibt (8), wird das Pallottische Sprachbild einläßlich untersucht (160ff). Ein Bedenken gegen die zu Grunde liegende Annahme, daß sich das Gebetsleben Pallottis stufenweise vom nichtmystischen zur höchsten Mystik entfaltet hätte, scheint uns die sogenannte Protesta generale zu bilden. Uns scheint es sich hier um ein mystisches Einzelgeschehen zu handeln; denn auf Grund eines gewöhnlichen Gebetes eine solche heroische Lebensordnung echt aufzustellen, scheint schwer verständlich. Ein ausführliches Quellen- und Literaturverzeichnis, eine Zeittafel des geistlichen Tagebuches und eine Chronologie des Lebens Pallottis und der Gesellschaft vom katholischen Apostolat beschließen diese Studie über die Spiritualität Pallottis, die Zeugnis ablegt von der Liebe des Verf. zu seinem Ordensstifter und dem liebevollen sich Versenken in seine Gedankenwelt. *N.*

P. Generoso C. P., Lucia Mangano, Orsolina. 1. Bd., 2. Aufl. Gr.-8° (XXIV u. 511 S.). Mascalucia (Catania) o. J. (1953), Edizione „L'Addolorata". Lire 1000.—. — Dieser erste Band enthält den Bericht über das Leben der am 10. November 1946 in S. Giovanni la Punta, Sizilien, im Rufe der Heiligkeit verstorbenen mystisch hochbegnadeten Ursuline Lucia Mangano, reichend bis zum Okt. 1933, mit einem kurzen Kapitel über ihr Sterben. Dem zweiten Band ist die Zeit von Okt. 1933 bis zu ihrem Tod und die Schilderung der Vorfälle nach dem Tod vorbehalten. Der Bericht stützt sich auf die ersten Quellen: Briefe der Lucia, hauptsächlich an ihre Seelenführer, Aufzeichnungen ihrer Seelenführer und ihrer vertrauten Gefährtin, Maria Lanza (seit 1927: XXIII—XXIV).

1919 schließt sich Lucia einer in S. Giovanni gegründeten Vereinigung von Ursulinen an (143); es handelt sich um die ursprüngliche Form der Ursulinen, um eine Vereinigung gottgeweihter Jungfrauen, die in ihren Familien leben, bloß ein eigenes Haus besitzen für gemeinsame geistliche Übungen und für die Werke der Nächstenliebe, denen sie sich widmen. 1925 wird Lucia von den kirchlichen Vorgesetzten zur stellvertretenden Oberin dieser Gemeinschaft bestellt und bleibt es, zum Segen des Institutes und vor allem ihrer Mitschwestern, bis zu ihrem Tode. Nach außen hin hat dieses Leben gar nichts Auffallendes; die Sorge, alles Außergewöhnliche zu verbergen und im Verborgenen zu bleiben, ist ein charakteristischer Zug ihrer Frömmigkeit. Unter dieser unscheinbaren Hülle aber verbirgt sich reichstes mystisches Leben. Es ist dadurch gekennzeichnet, daß die mystischen Gnaden in ununterbrochener Folge seit der Kindheit sich steigern; eine klare Aufeinanderfolge der einzelnen Stufen, wie sie aus den Werken der hl. Theresia bekannt sind, läßt sich feststellen. Damit verbindet sich, ganz im Verborgenen, die umfassende, heroische Übung aller Tugenden. Mit berechtigter Erwartung sieht man dem 2. Band entgegen, der die letzten, für die Entfaltung des mystischen Lebens wohl bedeutendsten Lebensjahre umfassen soll und der mehr über die besondere Sendung dieser begnadeten Seele bringen wird. *N.*

C. Barthas, Fátima. Ein Wunder des zwanzigsten Jahrhunderts. Mit 12 Bildtafeln und einer Karte im Text. Aus dem Französischen übertragen von Ellen Sommer v. Seckendorf. 8° (278 S.). Freiburg 1954, Herder. DM 7.80; geb. DM 9.80. — Dieser deutschen Ausgabe liegt die dritte, stark umgearbeitete französische Ausgabe zu Grunde. Darin hat der Verf. C. Barthas, schon längst bekannt durch mehrere weit verbreitete Bücher über Fátima, nicht nur das zahlreiche bisher über Fátima veröffentlichte Schrifttum berücksichtigt, sondern vor allem das verwertet, was er durch wiederholte Forschungen an Ort und Stelle (Unterredungen mit den Eltern der beiden verstorbenen Seherkinder, mit Lucia, Einsicht in die Archive des Heiligtums in Fátima und des Bistums Leiria) erkunden konnte. So ist in allem eine objektive Darstellung der Geschichte der Erscheinungen und der Entwicklung der Wallfahrt entstanden, die sich freihält von kritikloser Leichtgläubigkeit, aber auch von allzu skeptischer Zurückhaltung. Besonders wertvoll sind die einzelnen Kapiteln beigegebenen Exkurse, in denen weitere Erklärungen, Richtigstellungen, Ergänzungen zu den im Text angeführten und bisher oft schief dargestellten und mißverstandenen Tatsachen sich finden. *N.*

BÜCHEREINLAUF

Malevez L., S. J., Le message chrétien et le mythe. La théologie de Rudolf Bultmann (Museum Lessianum, Section théol. 51). 8° (167 S.). Bruxelles 1954, Desclée de Brouwer. bFr 80.—.

Mausbach J., Katholische Moraltheologie II: Spezielle Moral I: Der religiöse Pflichtenkreis. 10., neubearb. Aufl. von *G. Ermecke.* 8° (XXXII u. 396 S.). Münster 1954, Aschendorff. DM 21.—.

Meller B., Studien zur Erkenntnislehre des Peter von Ailly (Freiburger theol. Studien 67). 8° (XXXII u. 346 S.). Freiburg 1954, Herder. DM 18.—.

Missions, Les, et le proletariat. Rapports et compte rendu de la XXIIIe Semaine de missiologie de Louvain 1953 (Museum Lessianum, Section théologique 31). 8° (250 S.). Bruxelles 1954, Desclée de Brouwer.

Monda, A. M. di, O. F. M. Conv., La legge nuova della libertà secondo s. Tommaso. 8° (XX u. 315 S.). Napoli 1954, Convento s. Lorenzo Maggiore.

Nicolau M., S. J., La devoción al Corazón de Jesús a la luz de la teología spiritual (S.-A. aus: „Manresa" 26/1954). 8° (S. 116—146). Granada 1954, Facultad Teologica.

Nicolussi J., Die Kirche Christi. 8° (135 S.). Innsbruck 1954, Rauch. S 21.—.

Opfer der Kirche, Das. Exegetische, dogmatische und pastoraltheologische Studien zum Verständnis der Messe, dargeboten von *R. Erni* u. a. (Luzerner theologische Studien 1). 8° (316 S.). Luzern 1954, Rex-Verl. sFr 18.80.

Pesch W., C. SS. R., Der Lohngedanke in der Lehre Jesu verglichen mit der religiösen Lohnlehre des Spätjudentums (Münchener theolog. Studien I, 7). 8° (X u. 156 S.). München 1955, Zink. DM 12.—.

Pfatschbacher H., Reich Gottes. Eine kurze Einführung in die kirchliche Politik. 8° (48 S.). Innsbruck 1954, Rauch. S 9.—.

Premm M., Katholische Glaubenskunde III/1: Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe, Firmung, Eucharistie. 8° (XIII u. 376 S.). Wien 1954, Herder. S 122.—.

Rahner K., S. J., Schriften zur Theologie. 8° (414 S.). Einsiedeln 1954, Benziger. sFr 19.80.

Richter F., Martin Luther und Ignatius von Loyola. Repräsentanten zweier Geisteswelten. 8° (287 S.). Stuttgart-Degerloch 1954, Schloz. DM 9.80.

Sattelmair R., Sancta Ecclesia. Bilder aus dem Leben der katholischen Kirche. Lex. 8° (143 S., 108 Abb.). Bonn 1954, Athenäum. DM 19.80.

Schilling O., Christliche Wirtschaftsethik. 8° (VIII u. 262 S.). München 1954, Pfeiffer. DM 9.40.

Schnackenburg R., Die sittliche Botschaft des Neuen Testamentes (Handbuch der Moralthologie 6). 8° (XII u. 283 S.). München 1954, Hueber. DM 9.80.

Schneyer B., Mariale. Ein Werkbuch für Marienpredigten. 8° (255 S.). Würzburg 1954, Arena. DM 7.80.

Schuster J. B., S. J., Philosophia moralis in usum scholarum. Ed. 2. (Institutiones philosophiae scholasticae 7). 8° (XV u. 228 S.). Freiburg 1952, Herder.

Seppelt F. X., Geschichte der Päpste von den Anfängen bis zur Mitte des 20. Jh. I: Der Aufstieg des Papsttums. 2., neubearb. Aufl. 8° (320 S.). München 1954, Kösel. DM 25.—.

Stier F., Das Buch Ijjob hebräisch u. deutsch. 8° (361 S.). München 1954, Kösel. DM 25.—.

Stommel E., Beiträge zur Ikonographie der konstantinischen Sarkophagplastik (Theophanaia 10). 8° (142 S., 16 Tfl.). Bonn 1954, Hanstein. DM 16.—.

Trese L., Bewährt vor Gott. 8° (177 S.). Recklinghausen 1954, Paulusverl. DM 7.80.

Utz A. F. - Groner J. F., Aufbau und Entfaltung des gesellschaftlichen Lebens. Soziale Summe Pius' XII. Bd. 1. 8° (XXVII u. 1342 S.). Freiburg (Schw.) 1954, Paulusverl.

Vandenberghe B. H., O. P., Saint Augustin et le sens du péché. 8° (60 S.). Bruxelles 1954, La Pensée Catholique. bFr 18.—.

Vetus Latina, Die Reste der altlateinischen Bibel nach Petrus Sabatier neu gesammelt und hrsg. von der Erzabtei Beuron, 2: Genesis. Lief. 4: Gen 43, 22 — Schluß. 4° (S. 449—576). Freiburg 1954, Herder.

Virtud y Letras. Revista trimestral. Organo de las Facultades eclesiasticas Claretianas. 13 (1954) Nr. 51:

Centenario del dogma de la Inmaculada Concepción. 8° (S. 90—213). Manizales (Colombia) 1954, Apart. Nal. 51 Aereo 159.

Vries, J. de, S. J., Logica cui praemittitur introductio in philosophiam. Ed. 2. (Institutiones philosophiae scholasticae 1). 8° (X u. 181 S.). Freiburg 1952, Herder.

Vries, J. de, S. J., Critica. Ed. altera penitus rec. (Institutiones philosophiae scholasticae 2). 8° (XI u. 210 S.). Freiburg 1954, Herder.

Waugh E., Edmund Campion, Jesuit und Blutzeuge. 2. Aufl. 8° (271 S.). München 1954, Kösel. DM 10.80.

Weber A., Der Kampf zwischen Kapital und Arbeit. Gewerkschaften und Arbeitgeberverbände in Deutschland. 6., neubearb. Aufl. 8° (XVI u. 378 S.). Tübingen 1954, Mohr.

Welt der Bücher, Die. Literarische Beilage zur Herder-Korrespondenz. Heft 2. 4° (S. 57—112). Freiburg 1954, Herder. DM 2.80.

Wicki N., Die Lehre von der himmlischen Seligkeit in der mittelalterlichen Scholastik von Petrus Lombardus bis Thomas von Aquin (Studia Friburgensia N. F. 9). 8° (XVI u. 334 S.). Freiburg (Schw.) 1954, Univers.-Verl. sFr 15.—.

Willwoll A., S. J., Psychologia metaphysica in usum scholarum. Ed. 2. (Institutiones philosophiae scholasticae 5). 8° (IX u. 198 S.). Freiburg 1952, Herder.

Adam A., Der Primat der Liebe. Studie über die Einordnung der Sexualmoral in das Sittengesetz. 6. Aufl. 8° (228 S.). Kevelaer 1954, Butzon & Bercker. DM 7.60.

Ameri H., O. F. M., Doctrina theologorum de Immaculata B. V. M. Conceptione tempore Concilii Basileensis (Bibliotheca Immaculatae Conceptionis 4). 8° (XXIV u. 271 S.). Rom 1954, Academia Mariana Internat.

Archiv für Liturgiewiesenschaft. Hrsg. von *H. Emonds O. S. B.* IV/1. Gr.-8° (222 S.). Regensburg 1955, Pustet.

Archiv für Mittelrheinische Kirchengeschichte. Hrsg. von *L. Lenhart* und *A. Ph. Brück*. 6. Jg. 8° (410 S.). Speyer 1954, Jäger. DM 12.—.

Augustinus, Schriften gegen die Semipelagianer. 8° (516 S.). Würzburg 1955, Augustinus-Verl. DM 38.—.

Balic C., O. F. M., Joannes Duns Scotus Doctor Immaculatae Conceptionis I: Textus auctoris (Bibliotheca Imm. Conc. 5). 8° (X u. 107 S.). Rom 1954, Academia Mariana Internationalis.

Baril H., O. F. M., La doctrine de s. Bonaventure sur l'institution des sacraments. 8° (XII u. 80 S.). Montréal 1954, Editions Franciscaines (2080 Ouest, Rue Dorchester). $ 1.25.

Bendfeld B., Der Lourdespilger. Gebete und Lieder für die Wallfahrt zu U. L. F. von Lourdes. Kl.-8° (128 S.). Bottrop i. W. 1953, Postberg.

S. Bernhard, théologien. Actes du Congrès de Dijon 15—19 Septembre 1953 (Analecta s. O. Cist. 9/1953, fasc. 3—4). Gr.-8° (334 S.). Rom 1953, Curia Generalis O. Cist. (Deutschland: Karl-Zink-Verl., München). DM 25.—.

Bonhoeffer D., Sanctorum communio. Eine dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche (Theologische Bücherei 3). 8° (219 S.). München 1954, Kaiser. DM 8.50.

Bories M., Das Kreuz und mein Leben. Kreuzweg im Licht der sieben Sakramente. 8° (103 S.). Freiburg 1955, Herder. DM 3.80.

Burgardsmeier A., Religiöse Erziehung in psychologischer Sicht. 2. Aufl. 8° (352 S.). Düsseldorf 1955, Patmos-Verl.

Catholica. Jahrbuch für Kontroverstheologie. Hrsg. von *R. Grosche*. 10. Jg., 2. Teil. 8° (S. 85—160). Münster 1955, Aschendorff. DM 4.50.

Colin L., Meine Ordensregel. Wesen-Feinde-Quellen-Vorzüge. Deutsch von *M. Soreth, O. P.* 8° (276 S.). Kevelaer 1954, Butzon & Bercker. DM 9.80.

Cross F. L., The Jung Codex. A newly recovered Gnostic papyrus. Three studies by *H. C. Puech, G. Quispel, W. C. van Unnik*. 8° (136 S.). London 1955, Mowbray. Sh 15.—.

Daim W., Tiefenpsychologie und Erlösung. Gr.-8° (360 S., 34 Abb.). Wien 1954, Herold. S 118.—.

Dillenschneider C., Le sens de la foi et le progrès dogmatique du mystère marial (Bibliotheca Mariana moderni aevi 2). 8° (XI u. 402 S.). Rom 1954, Academia Mariana Internat. L 3000.—.

EUCHARISTIE UND KIRCHE IN DER RUSSISCHEN THEOLOGIE DER GEGENWART

Von Bernhard Schultze S. J., Rom

Man hat von der Kirche als „Ursakrament" gesprochen[1]. In der Tat ist die Kirche Grundlage und Wurzel der Sakramente. Sie ist aber nicht letzte Grundlage und Wurzel. Der hl. Thomas von Aquin unterscheidet die Kirche als *instrumentum separatum* von der mit der Gottheit des Wortes verbundenen Menschheit Christi, dem *instrumentum coniunctum*[2]. An und in der Kirche sind auch die einzelnen sieben Sakramente „getrennte Werkzeuge", *instrumenta separata*[3]. Doch besteht zwischen einem der Sakramente, der Eucharistie, und allen übrigen gerade bezüglich ihrer „Werkzeuglichkeit" in ihrer Verbindung mit der Gottheit Christi, bzw. ihrer Trennung von ihr, ein wesentlicher Unterschied: *In sacramento Eucharistiae*, sagt Thomas, *continetur ipse Christus substantialiter; . . . in aliis autem sacramentis continetur quaedam virtus instrumentalis participata a Christo*[4]. So sind alle übrigen Sakramente auf die Eucharistie bezogen: *Omnia alia sacramenta ordinari videntur ad hoc sacramentum, sicut ad finem.* Dies zeigt der Aquinate kurz an den einzelnen Sakramenten; auch bezüglich der Ehe: *Matrimonium etiam saltem sua significatione attingit hoc sacramentum, inquantum significat coniunctionem Christi et Ecclesiae, cuius unitas per sacramentum Eucharistiae figuratur*[5]. Unter Hinweis auf den „Areopagiten"[6] stellt Thomas dann fest: *fere omnia sacramenta in Eucharistia consummantur.* Nun ist aber die Eucharistie nicht nur Sakrament, sondern auch Opfer, ja zunächst und in erster Linie Opfer, aus dem wie aus der Quelle den anderen Sakramenten die Gnadenströme zufließen.

Wegen dieser ihrer grundlegenden und universalen Bedeutung, als Opfer wie Sakrament, scheint auch die Eucharistie nicht nur Ziel, sondern auch Wurzel und Quelle der übrigen Sakramente zu sein, im wahren Sinne des Wortes „Ursakrament", Ursakrament zugleich als *instrumentum coniunctum* und als *instrumentum separatum*.

In der Tat nähert sich eine Linie innerhalb der neuen russischen Theologie, von Chomjakov über Bulgakov zu Afanas'ev, immer mehr der Auffassung, das eigentliche Ursakrament sei die Eucharistie. Gewiß, auch die Kirche ist „Ursakrament". Diese doppelte Tatsache führt ganz von selbst dazu, Kirche und Eucharistie in Vergleich zu setzen, ihr gegenseitiges Verhältnis zu erforschen und näher zu bestimmen. Am meisten hat sich darum Afanas'ev bemüht, der Kirche und Eucharistie fast vollständig zu identifizieren scheint. In seiner eucharistischen Ekklesiologie, mit

[1] Otto Semmelroth S. J., Die Kirche als Ursakrament. Frankfurt a. M. 1953.
[2] III, q. 62, a. 5 corpus.
[3] Ebd.
[4] III, q. 65, a. 3.
[5] Ebd., q. 65, a. 3.
[6] De eccl. hierarchia, c. 3 (am Anfang).

der wir uns eingehender beschäftigen wollen, erscheint dann die Eucharistie als das eigentliche „Ursakrament".

Mehr zur Einführung und zum besseren Verständnis legen wir im ersten Teil kurz die ekklesiologisch-eucharistischen Ideen Chomjakovs, E. Trubeckojs, Florovskijs, Bulgakovs wie einiger anderer Autoren dar, um dann im zweiten Teil ausführlich Afanas'evs Gedankengang vorzutragen und zu würdigen.

I.

1. A. S. Chomjakov (1804—1860). — In seiner Ekklesiologie, in der Lehre über die kirchliche Gemeinschaft, die man im Anschluß an ihn mit ‚Sobornost' zu bezeichnen pflegt, legt Chomjakov den Ton vor allem auf Glaube und Lehre, nicht auf Hirtenamt und Hierarchie, noch auf Priestertum und Sakramente. Für seine Auffassung ist dies durchaus konsequent. Da er im Grunde den Unterschied zwischen lehrender und lernender Kirche leugnet, ruht für ihn der überlieferte Glaube und die kirchliche Unfehlbarkeit auf der Gemeinsamkeit aller Gläubigen, auf dem gesamten Kirchenvolk, Hierarchen wie Laien. Wie die Gesamtkirche als Trägerin von Glaube, Lehramt und Unfehlbarkeit angesehen werden muß, so ist sie auch eigentliches Subjekt der Sakramentenspendung. In seinem (um 1845) russisch verfaßten Schriftchen über die Einheit der Kirche behauptet Chomjakov dies recht klar: „Die sieben Sakramente werden wirksam nicht durch eine beliebige, der Güte Gottes würdige Person vollzogen, sondern durch die Gesamtkirche in einer einzigen, wenn auch unwürdigen Person"[7]. Ebenso betont Chomjakov (1855) in einem seiner französischen Traktate, daß der Herr „das Glaubensgut und die Überlieferung seiner Lehre nicht Individuen, seinen Jüngern, sondern der Kirche der frei durch die heilige Macht der gegenseitigen Liebe geeinten Jünger" anvertraut habe. Diese irdische Kirche als Gesamtheit, nicht die Individuen, die sie zeitweilig bildeten, sei zu Pfingsten der sichtbaren Gaben des Hl. Geistes gewürdigt worden[8].

Die wechselseitige Liebe der Gläubigen muß sich besonders zeigen im Augenblick, da der Christ sich mit Christus vereinigt. „Denn die Eucharistie ist... eine wirkliche Vereinigung von Seele zu Seele, und von Leib zu Leib; und die Auserwählten allzumal können nur mehr der Leib Christi sein durch Christi innige Vereinigung mit ihnen"[9]. Aber dies gilt doch zunächst von der irdischen

[7] Cerkov' odna (Gesamtausgabe der Werke Chomjakovs [russisch], Bd. II: Theologische Werke, Moskau 1907[3]), S. 14. — Über Chomjakov in unserer Studie: Russische Denker. Ihre Stellung zu Christus, Kirche und Papsttum. Wien 1950, S. 89—99. — Vgl. unsern Artikel: Chomjakovs Lehre über die Eucharistie: Orientalia Christiana Periodica XIV (1948) 138—161; und: P. J. Čaadaev (circa 1794—1856), erster russischer Geschichtsphilosoph, über die Eucharistie: XXXV. Congreso Eucarístico Internacional, Barcelona 1952. Sesiones de estudio, Tomo II, S. 692—696.

[8] L'Eglise latine et le protestantisme au point de vue de l'Eglise d'Orient. Lausanne et Vevey 1872, S. 164—165.

[9] L'Eglise latine, S. 273. Chomjakov verweist hier auf einen Hymnus des hl. Johannes von Damaskus.

Kirche. Daß diese „alle ihre Glieder in einer körperlichen Gemeinschaft mit ihrem Heiland eint", darin sieht Chomjakov den eigentlichen Sinn der Eucharistie[10].

Die innere, unsichtbare Liebe und Einheit der Gläubigen äußert sich nach Chomjakov sichtbar im gemeinschaftlichen Leben, im Bekennen des gemeinsamen Glaubens, in den Sakramenten und Riten — vor allem in der Eucharistie[11]. Es besteht innigster Zusammenhang zwischen Sakramenten, Eucharistie und Kirche. Chomjakov betont gerade in Bezug auf die Eucharistie: „Das hauptsächliche Element jedes Sakramentes ist die Kirche; und für diese allein vollzieht sich das Sakrament ohne irgend eine Beziehung zu den Gesetzen der irdischen Materie"[12]. So auch im Traktate über die Einheit der Kirche: „Die Wandlung des Brotes und Weines in den Leib und das Blut Christi wird in der Kirche und für die Kirche vollzogen... Dieses Geheimnis ist in der Kirche und für die Kirche, nicht für die äußere Welt, nicht für das Feuer, nicht für das unvernünftige Tier..."[13]. Ja, die Kirche weiß, — so Chomjakov — „daß die göttliche Tätigkeit in den Sakramenten nicht bei den Elementen stehen bleibt, sondern sie zu Vermittlern macht zwischen Christus und seiner Kirche, deren Glaube (ich spreche von der Gesamtkirche, nicht von den Individuen) die Wirklichkeit des Sakramentes ausmacht"[14].

Auffällig tritt in Chomjakovs Eucharistielehre der Opfercharakter der Liturgie zurück. Wichtig ist ihm fast ausschließlich die Eucharistie als Sakrament, als Wesensverwandlung, wichtig vor allem ihre Abhängigkeit vom Glauben und von der Gesamtkirche.

2. Spuren einer eucharistischen Sobornost'-Lehre finden wir dann beim Philosophen E. N. Trubeckoj (1863—1920)[15]: „In der Kirche gibt es eine wirkliche ‚gemeinschaftliche' Erfahrung (russisch: *sobornyj opyt*) der Gottmenschheit, denn die Kirche ist der Leib Christi. Wenn wir an Christus in der Eucharistie teilnehmen, dann werden wir auch selbst Glieder des Leibes Christi"[16]. Die Sobornost' ist für E. Trubeckoj nichts anderes als „die Erscheinung Christi selbst im kollektiven Leben der Kirche. Christus wird in ihr Fleisch durch die Eucharistie. Ebendas ist sein Erscheinen, und so wird er mit uns sein ‚immerdar alle Tage bis ans Ende der Welt'. Deshalb können wir nur hier, in diesem gemeinschaftlichen Leben der Kirche, den wahren Christus finden"[17]. Diese Sobornost' ist aber für Trubeckoj nicht nur eine Angleichung der eigenen subjektiven Intuition an die gemeinschaftliche Intuition der Kirche, sondern etwas Kosmisches, Universales[18].

[10] Ebd., S. 139.
[11] Ebd., S. 273ff.
[12] Ebd., S. 141.
[13] A. a. O., S. 14.
[14] L'Église latine, S. 142.
[15] Über ihn: Russische Denker, S. 309—315.
[16] Smysl žizni (Der Sinn des Lebens), Berlin 1922, S. 237.
[17] Ebd., S. 239.
[18] Ebd., S. 237—239.

3. Weit näher an das von uns untersuchte Problem des Verhältnisses zwischen Eucharistie und Kirche kommt Erzpriester G. Florovskij[19] heran in seiner Studie „Eucharistie und Sobornost'"[20], die sich großenteils auf die griechischen heiligen Väter stützt wie auf die byzantinischen Kommentatoren der Liturgie. Jede Eucharistiefeier ist Erfüllung und Abglanz des Letzten Abendmahles[21]. „In der heiligen Eucharistie werden die Gläubigen Leib Christi. Und deshalb ist die Eucharistie Sakrament der Kirche, ‚Sakrament der Versammlung', ‚Sakrament der Gemeinschaft', *μυστήριον συνάξεως, μυστήριον κοινωνίας*"[22]. Letztes Urbild menschlich-christlicher Gemeinschaft aber ist Gott der Dreieinige: „Man kann sagen: Die Kirche ist in der Kreatur das Bild der Heiligsten Dreieinigkeit; deshalb ist auch die Offenbarung der Dreifaltigkeit mit der Gründung der Kirche verbunden. Und die eucharistische Gemeinschaft ist die Erfüllung und der Gipfel der kirchlichen Einheit"[23]. Florovskij hat nicht nur die psychologische Einheit, die Einmütigkeit der eucharistischen Feier im Auge, sondern vor allem die ontologische: „Es geht nicht nur um Einheit des Gebetes. In der Eucharistie enthüllt sich unsichtbar, aber wirklich die Fülle der Kirche. Jede Liturgie wird in Verbindung mit der ganzen Kirche vollzogen und gleichsam in ihrer Person, nicht nur in Person des gegenwärtigen Volkes; wie übrigens auch der Priester die Vollmacht zur Feier der Geheimnisse in Kraft der apostolischen Nachfolge besitzt und eben dadurch von den Aposteln und von der ganzen Kirche, und insofern von Christus selbst. Denn jede... ‚kleine Kirche' ist nicht nur Teil, sondern auch zusammenfassendes Bild der ganzen Kirche, untrennbar von ihrer Einheit und Fülle. Und deshalb ist in jeder Liturgie geheimnisvoll, aber real die ganze Kirche zugegen und nimmt teil"[24]. Anschließend nennt Florovskij die heilige Liturgie eine sich stets erneuernde Gotteserscheinung Christi, eine Offenbarung über Christus und die Kirche[25]. Die weiteren Ausführungen Florovskijs über die Eucharistie sind von kosmischem und eschatologischem Pathos getragen.[26]

---

[19] Gegenwärtig Dekan der Orthodoxen Theologischen Akademie des hl. Vladimir in New York.

[20] Evcharistija i sobornost': Put' 19 (1929) 3–22.

[21] A. a. O., S. 4.

[22] Ebd., S. 7.

[23] Ebd., S. 9.

[24] Ebd., S. 13–14.

[25] Ebd., S. 14. 16.

[26] Ebd., S. 18–22. Sie zeigen uns die Beziehungen der Eucharistie zur Schöpfung und Menschheitsgeschichte, wie die Beziehungen der Heiligen, vor allem der „Mutter Christi, des Hauptes der Kirche" zur Eucharistie. – Man vergleiche eine weitere Studie Florovskijs: Le corps du Christ vivant. Une interprétation orthodoxe de l'Église, im Sammelband La Sainte Église Universelle. Confrontation oecuménique, Neuchâtel-Paris 1948, S. 9–57; über die Eucharistie S. 28ff; 36ff. S. 49 in der Anm. gesteht Florovskij: „A notre avis, Khomiakov a trop accentué l'aspect moral de la catholicité, qui n'est certes pas sans importance, et a opposé à tort le charisme de l'infaillibilité doctrinale au pouvoir sacramental".

4. Erzpriester S. Četverikov berührt in seinem Artikel „Die Eucharistie als Mittelpunkt des christlichen Lebens"[27] unsere Fragestellungen nur sehr im allgemeinen: Die Eucharistie erscheint als Mittelpunkt des Lebens der ganzen Kirche Christi, da sie das Liebesopfer von Golgotha enthält und himmlische und irdische Kirche in Anbetung und gemeinsamem Gebet für die lebenden und abgeschiedenen Glieder der Kirche in sich vereint[28].

5. S. N. (später Erzpriester Sergij) Bulgakov (1871—1944). Er meint, im Katholizismus spiele Organisation und Vollmacht, im Protestantismus „der Dienst am Worte", die Hauptrolle. Im Gegensatz dazu — so Bulgakov — „findet die Orthodoxie vor allem ihren Ausdruck im Kult, der in gewissem Maße das Leben in Gott ist; aus dem Kult gehen hervor, in ihm konzentrieren sich und werden bewahrt zugleich Studium, Autorität und Organisation"[29]. An diesem Ausspruch wird spürbar, wie sich in der unter Chomjakovs Einflusse stehenden russischen Theologie seit Chomjakov der Schwerpunkt von Glaube und Lehre zum Kult und zur Liturgie verlagert hat. Bulgakov schenkt daher dem Problem des Verhältnisses der Kirche zur Eucharistie und zu den Sakramenten wie auch der Eucharistie und Sakramente zur Kirche besondere Aufmerksamkeit.

In seinem Buche „L'Orthodoxie"[30] erscheint das Priestertum praktisch als Grundlage aller anderen Sakramente mit Ausnahme der Taufe[31]. Im Artikel „Hierarchie und Sakramente"[32] jedoch kehrt er das Abhängigkeitsverhältnis von Hierarchie und Eucharistie um. Als hauptsächliche und wichtigste Funktion der Hierarchie nennt er nicht Befehlen und Strafen — dies seien bereits zweitrangige und abgeleitete Funktionen —, sondern den Vollzug der Sakramente und vor allem den Vollzug der Eucharistie. „Die Hierarchie" — so Bulgakov — „ist vor allem eine eucharistische Einrichtung. Insofern der Herr selbst das Sakrament der Eucharistie eingesetzt hat, ist auch die Hierarchie in diese ihre Einsetzung mit eingeschlossen, als eine ihrer Bedingungen"[33]. Aus der Eucharistischen Feier entspringt dann nach Bulgakov in der apostolischen bzw. nachapostolischen Zeit tatsächlich die Hierarchie: „Der Vollzug der Eucharistie beginnt in der Kirche sogleich nach Pfingsten (Apg 2), augenscheinlich unter direkter Beteiligung der Apostel; später wird sie (der Didache zufolge) nicht nur von den Aposteln vollzogen, sondern auch von den Propheten und Evangelisten — das war eine Übergangsperiode —, und zu Beginn des 2. Jahrhunderts konzentriert sich ihre unmittelbare Leitung, man weiß nicht wie,

[27] Evcharistija kak sredotočie Christianskoj žizni: Put' 22 (1930), 3—23.
[28] Ebd., S. 18.
[29] Le ciel sur la terre: Die Ostkirche (Sonderheft von Una Sancta), Stuttgart 1927, S. 43. — Über Bulgakov: Russische Denker, S. 333—358. — Seine Studie: Evcharističeskij dogmat (Das eucharistische Dogma): Put' 20—21 (1930) 3—46 und 3—33, ist ein Versuch, die Wesensverwandlung mit Hilfe der Sophialehre zu erklären.
[30] Paris 1932.
[31] S. 158.
[32] Ierarchija i Tainstva: Put' 49 (1935) 23—47.
[33] S. 33.

augenscheinlich durch eine Art Instinkt kirchlicher Weisheit, in den Händen der Hierarchie; und jede Festlegung der hierarchischen Grade vollzieht sich mit Rücksicht auf die Eucharistie"[34]. So entstehen aus der Eucharistie, aus ihrem Vollzug die Stufen des Episkopats, Presbyterats und Diakonats. Bulgakov sieht also heute die Eucharistiefeier als vom Priestertum abhängig, betrachtet aber umgekehrt im Entstehen das Priestertum als abhängig von der Eucharistiefeier.

Gerade in dieser eucharistischen Bedeutung der Hierarchie offenbart sich nach Bulgakov die „Sobornost' " ihrer Natur: Die Eucharistie ist *λειτουργία*, sie ist gemeinsames Werk (*obščee dilo*)[35], gemeinsamer Dienst. In der orthodoxen Liturgie sind die Gebete des Zelebranten und der Gläubigen miteinander verbunden, ineinander verwoben, sie wechseln einander ab. „Das Geheimnis wird gemeinsam (*soborno*) vollzogen, vom ganzen Volke zusammen mit dem geweihten Diener, und die Gewalt, die Wandlung zu vollziehen, wird nicht durch einen magischen Akt *ex opere operato* verwirklicht ohne die Gläubigen und ihre Beteiligung, überhaupt ohne Beziehung zur Kirche, sondern als Liturgie, als gemeinsames Werk"[36]. In ähnlicher Weise werden nach Bulgakov auch alle übrigen Sakramente „*soborno*" vollzogen, insbesondere die Handauflegung, d. h. die Priesterweihe.

In diesem Sinne nennt Bulgakov das Entstehen der Hierarchie „sakramental", d. h. aus der Eucharistie hervorgegangen. Aus diesem Zentrum, diesem Mittelpunkt entstanden und entwickelten sich dann auch die übrigen Sakramente. Auch sie werden ja gemeinschaftlich („*soborno*") gespendet, d. h. sind Handlungen der Kirche durch die Hierarchie „oder richtiger unter ihrer notwendigen Beteiligung, doch nicht der Hierarchie als solcher, ohne die Kirche oder über der Kirche"[37].

In seiner Einführung in die Sophia-Lehre, „Die Weisheit Gottes"[38], kommt Bulgakov nur ganz kurz auf Eucharistie und Kirche zu sprechen. Die Sakramente erscheinen als die gewöhnlichen Mittel oder Kanäle der Verbindung mit Gott. Doch können wir sagen, „daß in der gegenwärtigen Zeit die Kirche Leib Christi gerade insofern ist, als sie jenen eucharistischen Leib bildet, dem die eucharistischen Gaben des Heiligen Geistes, des Gebers des Lebens in Christus verliehen sind"[39].

In seiner Ekklesiologie, „Die Braut des Lammes"[40], erscheint einerseits die Kirche als Fundament aller Sakramente, als „Sakra-

[34] Ebd.

[35] Der Ausdruck stammt von Fedorov. Siehe: Russische Denker, S. 201–209. N. F. Fedorov (1828–1903) sieht das „gemeinsame Werk" der Menschheit darin, daß alle mit allen erdenklichen Mitteln der Wissenschaft und der Technik, der Religion und des Kultes — vor allem des eucharistischen Kultes — zusammenwirken zur Auferweckung der Verstorbenen.

[36] Ebd., S. 34.

[37] Ebd., S. 35.

[38] The Wisdom of God, New York-London 1937.

[39] Ebd., S. 206.

[40] Nevěsta Agnca (1942), veröffentlicht Paris 1945, nach dem Tode des Verfassers.

ment aller Sakramente, als Allsakrament (*vsetainstvo*)", ja als das *νοούμενον* der Sakramente, die im Verhältnis zu diesem *νοούμενον φαινόμενα* sind[41]. Anderseits aber erscheint hier die Eucharistie, mag sie auch nach der heute üblichen Aufzählung nur eines der „sieben" Sakramente sein, ihrer wirklichen Bedeutung nach als die Grundlage aller Sakramente, als „das Sakrament der Sakramente", als „zentrales Sakrament der Kirche"[42]. Bulgakov verweist auf einen Ausspruch des hl. Theodor Studita, der die Eucharistie Zusammenfassung der ganzen Heilsökonomie nennt[43]. Auch hier äußert Bulgakov die Meinung, die Eucharistie habe vor dem Entstehen der Hierarchie und unabhängig von ihr existiert. Zunächst sei in der jungen Kirche der Vorsteher der eucharistischen Feier nicht eigens dazu eingesetzt gewesen; er habe das Amt um seiner persönlichen Autorität willen und wegen seiner kirchlichen Stellung ausgeübt. Den hauptsächlichen Anteil habe aber bei der eucharistischen Feier die Kirche als Versammlung der Gläubigen gehabt. Bulgakov verweist auf Apg 2, 42[44].

Mag nun nach Bulgakov einmal die Kirche, ein andermal die Eucharistie als Allsakrament erscheinen, jedenfalls ist seine Tendenz offenbar, die Bedeutung der Hierarchie herabzumindern und diese der Eucharistie und Gemeinschaft aller Gläubigen unterzuordnen. Hier liegt dann der Ansatzpunkt zum Versuch, Kirche und Eucharistie über das rechte Maß hinaus zu identifizieren.

6. Nicht unerwähnt möge der Aufsatz von B. Sove bleiben: „Die Eucharistie in der alten Kirche und die gegenwärtige Praxis"[44a]. Sove betont die „Sobornost' der Eucharistie".

7. Wie Bulgakov[45] in der Kirche „jenen eucharistischen Leib" sieht, „dem die eucharistischen Gaben des Heiligen Geistes", d. h. die Befähigung, die Eucharistie zu feiern und zu besitzen, verliehen sind, so betont auch Archimandrit Cyprian[46] in seinem Buch „Eucharistie"[47] mit Nachdruck, daß sowohl die Eucharistie wie auch die Kirche Leib Christi ist. Nach Eph 4, 15—16 und Kol 1, 24 ist für ihn die Kirche „der gleiche gemeinschaftliche (*sobornoe*) Leib Christi", der in der Eucharistie Zeichen echter Kirchlichkeit ist[48]. Archimandrit Cyprian will zeigen, wie eng Kirche und Eucharistie miteinander verbunden sind. Daher ist für ihn die Natur der Kirche eucharistisch: Wer Glied der Kirche ist, muß teilhaben an der Eucharistie.

---

[41] S. 296—297.

[42] Ebd., S. 209. 211.

[43] Antirrheticus I, n. X: *συγκεφαλαίωσις τῆς ὅλης οἰκονομίας τόδε τὸ μυστήριον* (PG 99, 340 C).

[44] Ein vager Hinweis, der natürlich nichts beweist.

[44a] Evcharistija v drevnej Cerkvi i sovremennaja praktika, im Sammelband Živoe Predanie (Lebendige Überlieferung), Paris 1937, S. 171—195, besprochen in Or. Chr. Per. 3 (1937) 671—673.

[45] Siehe oben S. 261.

[46] Cyprian Kern, Professor am Russisch-Orthodoxen Theologischen Institut des hl. Sergius in Paris.

[47] Evcharistija, Paris 1947.

[48] Ebd., S. 33.

8. Auch Erzpriester Alexander Šmeman[49] versäumt nicht, in seiner kirchengeschichtlichen Studie „Der geschichtliche Weg der Orthodoxie"[50] hinzuweisen auf die zentrale Bedeutung der Eucharistie in der Kirche: „Nur durch die eucharistische Versammlung", so meint er, „diesem Mittelpunkt der Gemeinde, läßt sich gehörig die eigentliche Einrichtung der Kirche, der ‚Organisations'-Aspekt ihres Lebens erklären"[51].

II.

Am ausführlichsten jedoch handelt über die Frage „Eucharistie und Kirche" Erzpriester Nikolaj Afanas'ev[52]. Ein erstes Mal legt er seine Gedanken dar im Aufsatz „Sakramente und Sakramentalien"[53] Hier schließt er sich an Bulgakovs Gedanken an, sucht aber dessen Unentschiedenheit zu überwinden in der Frage, ob die Priesterweihe oder die Eucharistie „Mutter aller Sakramente" genannt werden müsse[54]. Unter Sakrament versteht Afanas'ev 1. eine heilige Handlung, die 2. dem Willen Gottes entsprechend vollzogen wird und in der 3. die von der Kirche erbetenen Geist-Gaben von der Kirche bezeugt werden[55], d. h. eine Handlung, die von der Kirche angenommen oder bestätigt wird. Ein solcher Begriff kann aber nach seiner Meinung nicht voll auf die Eucharistie angewandt werden, da die Eucharistie „nicht ein kirchlicher Akt ist, der in der Kirche vor sich geht" und da „die Eucharistie als Ausdruck der ganzen Fülle des Lebens der Kirche, als die Kirche selbst das Zeugnis der Kirche nicht nötig hat", da sie keiner Annahme durch die Kirche (*recepcija*) bedarf[56].

In allen übrigen Sakramenten sieht Afanas'ev eine Vorbereitung auf den Empfang der Eucharistie[57]. „Sie alle haben die Aufgabe, nach einem Ausdrucke des Pseudo-Dionysius, einzuführen in die ‚heiligvollendende Eucharistie' "[58].

Alle Sakramente haben in Bezug auf die Eucharistie bis zu einem gewissen Grade einen werkzeuglichen Charakter. Taufe und Fir-

[49] Professor für Kirchengeschichte und Liturgik an der Russisch-Orthodoxen Theologischen Akademie des hl. Vladimir in New York.

[50] Istoričeskij put' Pravoslavija, New York 1954.

[51] A. a. O., S. 50. Vgl. S. 19. 25. 49ff. 147. — In seinem Artikel „Le Patriarche oecuménique et l'Église Orthodoxe": Istina, Revue trimestrielle (Boulogne-sur-Seine) 1954, Num. 1, S. 30—45, nennt Šmeman die Kirche „un organisme sacramentaire" (S. 35) und zitiert aus Florovskij (L'Église, sa nature et sa tâche, aus L'Église universelle et le dessein de Dieu, S. 65) den folgenden Satz: „Les sacraments constituent l'Église. C'est en eux seulement que la communauté chrétienne dépasse la dimension humaine et devient l'Église".

[52] Professor für alte Kirchengeschichte und Kirchenrecht am Russisch-Orthodoxen Theologischen Institut des hl. Sergius in Paris.

[53] Tainstva i tajnodějstvija (Sacramenta et Sacramentalia): Pravoslavnaja Mysl' (Der Orthodoxe Gedanke), Nr. 8, Paris 1951, S. 17—34.

[54] Ebd., S. 30—31; siehe auch 33.

[55] Ebd., S. 27—28.

[56] Ebd., S. 32—33; vgl. 27.

[57] Vgl. oben S. 257. St. Thomas, und Semmelroth, a. a. O., S. 62ff.

[58] Russisch: *v svjaščennosoveršitel'nuju Evcharistiju.* Es fehlt der Verweis. Gemeint ist aber sicher De ecclesiastica hierarchia c. 3 (PG 3, 424—425), wo die Eucharistie vor allen übrigen Sakramenten *ἱεροτελεστική, ἱερουργούση, τελεσιουργούση* genannt wird.

mung sind zusammen mit der Eucharistie Initiationssakramente. Die Buße verleiht einem abgefallenen Gliede der Kirche die Möglichkeit wieder an der Eucharistie teilzunehmen. So auch die übrigen Sakramente. Ohne Eucharistie bleiben alle Sakramente unvollständig[59].

Afanas'ev sieht daher den Unterschied zwischen der Eucharistie und den anderen Sakramenten nicht nur als einen quantitativen (im Mehr an Liebe, Gnade, Gabe, Nachlassung der Sünden usw.), sondern als qualitativen[60], als wesentlichen. Er umschreibt dann die Eucharistie als „Sakrament der Sakramente; nicht (als) zentrales Sakrament in der Kirche, sondern (als) das Sakrament der Kirche"[61], ja noch ausdrücklicher: „Die Eucharistie ist nicht eines von den Sakramenten, sie ist nicht einmal das zentrale Sakrament im All-Sakrament, sondern sie ist die Kirche selbst"[62]. So kommt er zu einer Identifikation von Eucharistie und Kirche, die er jedoch noch näher bestimmt: „Nicht das All-Sakrament der Kirche enthält in sich alle Sakramente, und darunter die Eucharistie, sondern die Eucharistie enthält in sich alle Sakramente. Sie ist ein Sakrament in anderem Sinne als die Sakramente, die in ihr eingesetzt sind. Sie ist das größte *μυστήριον*, die Ökonomie (*domostroitel'stvo*, *ἡ οἰκονομία*) des Geheimnisses, das von Ewigkeit in Gott verborgen ist, der alles durch Jesus Christus geschaffen hat (Eph 3, 9). Das Sakrament der Priesterweihe ist in der Eucharistie enthalten, da das Sakrament der Priesterweihe in der Kirche enthalten ist"[63].

Nach Afanas'ev trat nun später an Stelle der von ihm soeben dargelegten „eucharistischen Ekklesiologie" die Lehre von der universalen Kirche: „Die Einheit und Fülle der Kirche wurde auf die universale Kirche übertragen; die Annahme von Seiten der örtlichen Kirchen verlor ihre Bedeutung"[64]. Seit jener Zeit hörte dann nach seiner Meinung die eucharistische Versammlung der Gläubigen auf, die katholische Fülle der Kirche zu offenbaren. Dies geschah, seitdem in den örtlichen Kirchen mehrere eucharistische Versammlungen aufkamen und die örtliche Kirche damit nur mehr ein Teil der universalen Kirche wurde. Und damit hörte auch die in der örtlichen Kirche gefeierte Eucharistie auf, das Sakrament der Kirche zu sein und wurde zu einem Sakrament in der Kirche. Geht man von der Idee der universalen Kirche aus, dann folgt unausweichlich, daß ein Teil niemals das Ganze ersetzen kann, daß „die eucharistische Versammlung einer örtlichen Kirche, insofern diese Teil der allgemeinen Kirche ist, nicht die Kirche ist"[65]. Um Afanas'ev zu verstehen, müssen wir auf einen ihm vorschwebenden Gedanken Bulgakovs zurückgreifen: „Die einzelnen örtlichen Kirchen sind keineswegs einzelne abge-

[59] Afanas'ev, a. a. O., S. 30.
[60] Ebd., S. 29ff.
[61] Ebd., S. 31.
[62] Ebd., S. 32.
[63] Ebd., S. 32.
[64] Ebd., S. 33.
[65] Ebd., S. 32.

trennte, größere oder kleinere Teile der Kirche nach Art von Provinzen oder Teilen eines Staates. Eine jede aus ihnen — ohne Unterschied — ist die Kirche, identifiziert sich mit der Kirche, offenbart in sich die ganze Kirche als *pars pro toto*"[66].

Nach Afanas'ev hat ein Bruch stattgefunden, ist ein Riß bemerkbar geworden zwischen dem Geheimnis der Kirche und dem der Eucharistie, seitdem die örtliche Kirche nicht mehr die universelle Kirche in ihrer Fülle offenbarte, seitdem die Annahme durch sie nicht mehr Annahme der Kirche schlechthin war, d. h. konkret: seitdem in einer örtlichen Kirche mehrere Eucharistieversammlungen abgehalten wurden. Ergebnis dieses Abirrens von den Prinzipien der wahren „eucharistischen Ekklesiologie" sei dann die Ideologie der Schuldogmatik: „Die Eucharistie ist nicht identisch mit der Kirche, sondern geht in sie ein als ein besonderes Sakrament. Als All-Sakrament enthält die Kirche in sich alle Sakramente, darunter auch die Eucharistie als zentrales Sakrament in der Kirche"[67]. Ergebnis des besagten Abirrens sei auch, daß Einheit und Fülle der Kirche auf die universale Kirche übertragen werden und dadurch die Annahme (*recepcija*) durch die örtlichen Kirchen ihre Bedeutung verliert. Diese Rezeption bleibt noch für einige Zeit in Brauch bezüglich der Konzilsbeschlüsse, nimmt aber anstelle des früheren, gnadenhaften nunmehr einen rechtlichen Charakter an. „Die gegenwärtige kirchliche Struktur schließt eine Rezeption aus. In unserem kirchlichen Leben ist kein Platz für das Zeugnis der Kirche"[68]. Man spürt — so meint Afanas'ev — eine Hinwendung zur katholischen Sakramentsauffassung. Und doch besteht nach ihm die Rezeption weiter in den Tiefen des kirchlichen Lebens, mag sie auch an seiner Oberfläche verschwunden sein.

Weit ausführlicher kommt Afanas'ev in einer besonderen Schrift „Das Herrenmahl"[69] auf die Zusammengehörigkeit und das Verhältnis von Kirche und Eucharistie zu sprechen. Schon in einem einleitenden Text[70] wie im Schlußwort[71] legt er in organischem Aufbau die Grundgedanken seiner Studie dar und zeigt den inneren Zusammenhang dreier Probleme: 1. eucharistische Versammlung und Kirche; 2. eucharistische Versammlung und Konzelebration[72]; und 3. eucharistische Versammlung und Kommunion.

Uns beschäftigt hier das erste Problem: Eucharistie und Kirche in ihrer wesensmäßigen Einheit und Verbundenheit. Bevor wir

[66] S. Bulgakov, One Holy, Catholic and Apostolic Church, zitiert bei L. Zander, Bog i mir. II, S. 291. Bei Afanas'ev S. 34, Anm. 27; wo er noch fragt, ob dies von Bulgakov behauptete Prinzip von der örtlichen Kirche in ihrem Verhältnis zur autokephalen oder zur universellen Kirche gelte.

[67] Ebd., Afanas'ev, S. 32.

[68] Ebd., S. 33.

[69] Trapeza Gospodnja, Paris 1952. Besprochen in Orientalia Christiana Periodica 19 (1953) 441; 443–449.

[70] Ebd., S. 5–6; vgl. 10.

[71] Ebd., S. 87–92.

[72] Siehe darüber unseren Artikel „Das theologische Problem der Konzelebration": Gregorianum 36 (1955) 212–271.

jedoch auf die sich daraus ergebenden Einzelfragen eingehen, soll uns Afanas'ev seine Intuition synthetisch vermitteln:

„Die von Christus beim Abendmahl eingesetzte Kirche wurde Wirklichkeit am Pfingsttage, als von den Jüngern[72a] die erste Eucharistie vollzogen wurde. Der ersten Schöpfung durch Gott im Sohn und durch den Sohn entspricht eine neue Schöpfung ‚in Christus' im Geiste und durch den Geist"[73].

„Das Volk Gottes, das Gott für sich im Neuen Bund bildete, versammelt sich durch Gott im Leibe Christi. Die Getauften werden zu ‚einem Leib' bei der Eucharistie. Deshalb ist die Eucharistie, nach einem Ausdruck des Pseudo-Areopagiten, das Sakrament der Versammlung[74]; die Versammlung des Gottesvolkes ‚in Christus' aber ist die Kirche".

„Die Teilnahme am ‚Sakrament der Versammlung' ist eine Offenbarung des Lebens der Kirche und des Lebens in der Kirche. Die Eucharistie ist das Zentrum, zu dem alles hinstrebt und in dem alles zusammenläuft. ‚Dies ist mein Leib'; der Leib aber wird wirklich in der Eucharistie. Wo der Leib, da ist auch Christus. Aber auch umgekehrt: wo Christus, da ist auch sein Leib. Im Geiste vollzieht sich die Ankunft Christi bei der Eucharistie, die nicht nur Versammlung ist, sondern auch Herren-Mahl. Er wird kommen, da Er durch Gott verherrlicht ist und schon in der Kirche im Geiste herrscht. Er wird kommen, weil Er in der Kirche kommt, wann die Gläubigen beim ‚Herrenmahl' versammelt sind".

„‚Wenn ihr euch zu Kirche versammelt'. Die Eucharistie ist die Versammlung des Gottesvolkes in Christus; eine Versammlung schließt aber die Idee der Konzelebration ein. Das Gottesvolk versammelt sich zu Kirche, um Gott zu dienen, wo jeder gleichzeitig mit den anderen unter dem Vorsteheramt eines einzigen dient. In der Kirche gibt es keine Versammlung ohne Konzelebration, aber auch keine Konzelebration ohne Versammlung. Es gibt kein Mahl ohne Teilnehmer an ihm, aber es gibt auch keine Teilnehmer am Mahl ohne Haupt"[75].

Gleich zu Beginn des Zitats fällt auf, daß die Stiftung, die Begründung der Kirche nicht direkt dem Opfertode oder Sendungsbefehl Christi oder der Herabkunft des Heiligen Geistes zugeschrieben wird, wie dies von Seiten der katholischen Theologen gewöhnlich geschieht[76], sondern der Vorwegnahme des Kreuzesopfers beim Letzten Abendmahle zusammen mit der (vorausgesetzten) ersten Eucharistiefeier der jungen Kirche am Pfingsttag. Ursprung und Wesen der Kirche erscheinen auf diese Weise verschoben, verlagert. Da aber das Letzte Abendmahl tatsächlich nur eine Vorwegnahme des Kreuzopfers war, da bei dieser Gelegenheit das Sakrament der geistlichen Vaterschaft, des Priestertums, von dem die Eucharistie hinfort abhängt, eingesetzt wurde und da die Kirche, durch die Herabkunft des Heiligen Geistes geboren, Christi Leib sakramental in sich verwirklichen und mystisch durch sich darstellen konnte und darstellte, ist der Unterschied im Grunde genommen nicht so groß.

[72a] Im neusten Artikel: Ap. Petr i Rimskij episkop (Der Ap. Petrus und der Römische Bischof): Pravoslavnaja Mysl', Nr. 10 (Paris 1955), S. 7—32, wo Afanas'ev zu O. Cullmanns „Petrus" Stellung nimmt, entwickelt er seine eigene Auffassung vom Primat: Petrus ist deshalb der Fels von Mt 16, 18, weil er am Pfingsttage als erster der Apostel die Eucharistie gefeiert hat; dadurch wurde er ein für allemal Grundlage der Kirche.

[73] Afanas'ev, Trapeza Gospodnja S. 5.

[74] Gemeint ist wohl De ecclesiastica hierarchia c. 3 (PG 3, 424C), wo die Eucharistie unter allen Sakramenten vorzüglich *κοινωνία τε καὶ σύναξις* genannt wird.

[75] Afanas'ev, a. a. O., S. 5—6.

[76] Z. B. H. Dieckmann S. J., De Ecclesia II, Freiburg i. B. 1925, n. 942; T. Zapelena S. J., De Ecclesia Christi I[5], 1950, S. 86ff.

Dazu kommt, daß Afanas'ev ausdrücklich auf den Zusammenhang hinweist, der zwischen der Gründung der Kirche beim Letzten Abendmahl und Leiden, Tod und Auferstehung Christi besteht[77]. Gleichfalls liegt ein wahrer Kern in der Behauptung, daß die Getauften bei der Eucharistiefeier zu einem Leib würden. Sie werden dies in einem vollen Sinne, in einem volleren als bei der Taufe. Die Taufe ist auf die Eucharistie hingeordnet. Taufe — und Firmung — und Eucharistie sind Initiationssakramente, Einweihungs-, Einführungssakramente ins volle Christentum und Christentun. Die Taufe als Sinnbild von Tod und Auferstehung Christi gleicht zuerst an Christus an, verbindet mit ihm. Aber das eigentliche Sakrament der Einheit mit Christus und den Christen ist nach Wirklichkeit und Symbol die Eucharistie.

Wir sprachen soeben von einer Verschiebung, Verlagerung in der Konzeption Afanas'evs. Diese wird besonders dadurch deutlich, daß er (mit dem Pseudo-Areopagiten) nicht nur die Eucharistie „das Sakrament der Versammlung" nennt, sondern auch die Kirche „Versammlung des Gottesvolkes". Das russische Wort *sobranie* (von *sobrat'*, *sobirat'*) ruft ein anderes von den russischen Christen seit Chomjakov nur zu oft gebrauchtes und auch mißbrauchtes Wort in die Erinnerung: *sobornost'*[78].

Es wird von Afanas'ev in seiner Studie auffallend gemieden. Im Grunde bedeutet es dem Wortsinn nach das gleiche wie *sobranie*. Versammlung, ist aber im Gegensatz zu dieser konkreten Bezeichnung eine abstrakte Bildung: „Versammeltheit". Hier wird gleich ein Unterschied und zugleich eine Ähnlichkeit offenbar zwischen der (unmittelbar) auf Chomjakov zurückgehenden Sobornost'-Lehre und der Auffassung Afanas'evs. Bei Chomjakov und seinen Nachfolgern stehen[79] viel mehr Glaube, Liebe und kirchliche Unfehlbarkeit im Mittelpunkt der Aufmerksamkeit, sie betonen viel mehr die Stellung des ganzen Kirchenvolkes als Träger des unfehlbaren Lehramtes. Afanas'ev dagegen wendet sein Augenmerk fast ausschließlich auf die Liturgie[80]. Man könnte sein System „Versuch einer liturgischen Sobornost'-Lehre" nennen. Chomjakovs wie Afanas'evs „Sobornost'-Lehre" kommen aber darin überein, daß darin die wesentlichen Aufgaben und Betätigungen der Kirche, der Lehrauftrag, bzw. das Priestertum, als Funktionen des gesammelten oder versammelten Kirchenvolkes gesehen werden[81].

---

[77] Trapeza Gospodnja, S. 15.

[78] *Sobornost'* bedeutet ursprünglich die Katholizität der Kirche. Über den Mißbrauch dieses Wortes durch neuere russische Autoren — wir fügen hinzu: nicht nur russische — spricht Vladimir Losskij im Artikel „Du Troisième Attribut de l'Église": Vestnik Russkogo Zapadno-Evropejskogo Patriaršego Ekzarchata (Messager de l'Exarchat du Patriarche russe en Europe occidentale), Paris 1950, Nr., 2—3, S. 58—67; 59, Anm. 2.

[79] Siehe oben S. 258 f.

[80] Über die Einheit im Glauben spricht er nur flüchtig: a. a. O., S. 91.

[81] Das Hirtenamt tritt allerdings in der einen wie in der anderen Auffassung stark zurück. Vgl. über dieses Amt Afanas'ev, S. 62 f.

Eucharistische Versammlung und kirchliche Versammlung fließen bei Afanas'ev ineinander. Und doch gibt es in der Kirche Versammlungen, die nicht zugleich eucharistisch sind. In der Apostelgeschichte heißt es von den ersten Christen: „Sie beharrten in der Lehre der Apostel, in der brüderlichen Gemeinschaft, im Brotbrechen und im Gebet"[82]. Dies alles geschah in der Urkirche zunächst in Verbindung mit der Eucharistiefeier, aber nicht ausschließlich. So heißt es gleich anschließend: „Täglich verharrten sie einmütig im Tempel"[83]. Im Tempel wurde von den Christen wohl gemeinsam gebetet, aber sicher nicht die Eucharistie gefeiert. Anläßlich des Dankgebetes für die Freilassung des Petrus und Johannes[84], anläßlich des Apostelkonzils[85] und der Ausübung der Sprachengabe[86] ist von keiner Eucharistiefeier die Rede.

Die Worte Afanas'evs „*kogda vy sobiraetes' v Cerkov'* " ("Wenn ihr euch zu Kirche versammelt") entsprechen dem griechischen Text: „*συνερχομένων ὑμῶν ἐν ἐκκλησίᾳ*"[87] und wären wörtlich zu übersetzen mit: *v Cerkvi* (in Kirche). Die Vulgata hat: *convenientibus vobis in Ecclesiam* (weil das Lateinische *convenire in* mit dem Wenfall konstruiert wird); viele alte Handschriften aber haben *in Ecclesia*. Rösch, Das Neue Testament, 2. Auflage, Paderborn 1924, übersetzt einfach: „wenn ihr zusammenkommt", 1936: „bei euren Zusammenkünften". Mit „*ἐκκλησία*" ist die Versammlung der Gläubigen gemeint. Aber, da es sich um eine Versammlung der Christen, der Gläubigen, der Getauften handelt, so ist *ἐκκλησία* eben nicht einfach Versammlung oder Zusammenkunft, sondern eine Versammlung der zur Kirche Gehörenden, eine kirchliche Versammlung. Und es versteht sich, daß die von Christus als bleibend gestiftete Kirche (vgl. Mt 16, 18) nicht nur dann besteht, wenn die zu ihr gehörenden Gläubigen sich aktuell „zu Kirche" oder „in Kirche" versammeln, um nachher wieder auseinanderzugehen. Es darf also „Kirche als bleibende Gemeinschaft der Christgläubigen" nicht ohne weiteres gleichgesetzt werden mit „zeitweiliger, wiederholter kirchlicher Versammlung", mag diese nun zusammentreten zur Feier der Eucharistie, zu einem Bruder- oder Liebes-Mahl, zum Hören des Wortes Gottes oder zum Gebet. Jedoch kann und muß gefragt werden, welche Beziehungen zwischen „Kirche als bleibender Gemeinschaft" und „Kirche als zeitweiliger Versammlung" bestehen. Das ist die Frage, die der Untersuchung Afanas'evs zugrunde liegt, wobei er insbesondere nach der Identität oder Nicht-Identität von „Kirche als bleibender Gemeinschaft" und „Kirche als zeitweiliger eucharistischer Versammlung" fragt.

Wir betrachten und würdigen im folgenden vier Einzelaspekte der Zusammenschau Afanas'evs:

[82] Apg 2, 42.
[83] Vers 46.
[84] Apg 4, 23ff.
[85] Apg 15.
[86] 1 Kor 14, 23. 26. 34. Vgl. Afanas'ev, S. 18.
[87] 1 Kor 11, 18; vgl. 20.

1. den Ausgangspunkt, d. h. die „Identität" von Eucharistie und Kirche;
2. sein Ideal, die eine eucharistische Feier unter einem Vorsteher in einer örtlichen Kirche;
3. sein Zugeständnis an die Realität der historischen Kirche; und
4. seine negative Wertung der geschichtlichen Entwicklung.

1. Die Identität von Kirche und Eucharistie. — Wie schon in seinem oben analysierten Aufsatz „Sakramente und Sakramentalien" kehrt auch in der Schrift „Das Herrenmahl" das Motiv dieser Identität immer wieder. Wohl am deutlichsten in der folgenden, auch sonst aufschlußreichen Stelle:

„Die irdische ‚Gesellschaft' Christi wird sein Leib — sie wird Kirche. ‚Die Kirche Gottes ist in Christus', da das Volk Gottes sich durch Gott ‚in Christus' versammelt; und deshalb gehört es Gott so, wie Ihm Christus gehört. Hieraus folgt die Identität der Kirche und der Eucharistie, und die Identität der örtlichen Kirche und der Kirche Gottes, die jedes Mal in ihrer (d. h. der örtlichen Kirche) eucharistischen Versammlung zum Vorschein kommt. In Kraft dieser doppelten Identität enthüllen die Glieder einer örtlichen Kirche, wenn sie auf eucharistischer Versammlung versammelt sind, die Kirche Gottes. Die Glieder einer örtlichen Kirche erweisen sich als Glieder des Leibes Christi, und wenn sie auf eucharistischer Versammlung beisammen sind, dann sind sie ‚Gottes Kirche in Christus'. Zu eucharistischer Versammlung zusammenkommen bedeutet daher sich ‚zu Kirche' versammeln. ‚Wenn ihr euch zu Kirche versammelt...' In der Eucharistie ist Christus in der Fülle Seines Leibes gegenwärtig — ein Leib und ein Kelch —, Sein Leib aber ist die Kirche. Die Kirche ist da, wo die Eucharistie vollzogen wird; und wo die Eucharistie vollzogen wird, da ist die Kirche. Dies ist ein durch Paulus enthüllter grundlegender Satz der eucharistischen Ekklesiologie"[88].

Afanas'ev spricht also von einer doppelten Identität: von Kirche und Eucharistie, und von örtlicher Kirche und Kirche Gottes schlechthin. Die örtliche Kirche wird Kirche Gottes bei ihrer Eucharistiefeier. Gewiß, Afanas'ev unterscheidet zwischen Christi in menschlicher Gestalt erschienenem und sakramental sei es vor sei es nach seiner Verherrlichung gegenwärtigem Leib[89]. Doch geht er beständig und unmerklich von Christi individuellem Leib zu seinem sozialem Leib über und setzt beide gleich.

Beim Versuch einer Stellungnahme zu den einzelnen Sätzen Afanas'evs muß zuerst ein Wort über seinen Sakramentsbegriff gesagt werden.

Sakramentsbegriff und Eucharistie. — Afanas'ev definiert ein Sakrament als eine 1. heilige, 2. nach dem Willen Gottes vollzogene, und 3. (abgesehen von der Eucharistie) von der Kirche angenommene oder bestätigte Handlung. Stellen wir daneben die Definition eines zeitgenössischen katholischen Theologen: *signum externum, a Deo (Christo) lege perenni institutum ad significandam et efficiendam internam gratiam*[90]. Daß es hier um ein kirchliches Sakrament geht, ist einschlußweise gesagt; denn es handelt sich um eine auf Christus den Urheber des Neuen Bundes zurückgehende

[88] Ebd., S. 16–17; vgl. 27–28.
[89] Ebd., S. 17.
[90] Chr. Pesch S. J., Praelectiones dogmaticae VI. De sacramentis, ed. 4. Freiburg 1914, n. 19.

dauernde Einrichtung, also in der Kirche. Neuerdings aber erwähnen auch katholische Theologen in der Definition eines Sakramentes ausdrücklich die Kirche, in der und für die das Sakrament durch Christi heiligmachenden Willen als eine symbolische Kulthandlung existiert[91]. In der Definition Afanas'evs jedoch fehlt das *signum efficax gratiae*; „heilige Handlung" ist ein zu allgemeiner, unbestimmter Ausdruck. Der dritte Bestandteil der Definition Afanas'evs (Annahme oder Bestätigung durch die Kirche) scheint überflüssig zu sein: Wenn eine heiligende Handlung von und in der Kirche vollzogen wird nach dem Willen Christi, dann erübrigt sich eine zusätzliche Bestätigung. (Festsetzungen einzelner Hierarchen oder gemeinsamer Konzilien können von den höheren kirchlichen Autoritäten angenommen, bestätigt oder verworfen werden, weil es eben fraglich sein kann, ob sie dem Willen und Geiste Christi entsprechen.) An sich braucht also weder die Eucharistie noch ein Sakrament, wenn sie in der Kirche und von der Kirche vollzogen werden, eine nachfolgende Annahme (Rezeption) oder Bestätigung. Da aber Eucharistie wie Sakramente nach katholischer überlieferter Lehre auch außerhalb der Kirche (sei es von formellen, sei es von nur materiellen Schismatikern oder Häretikern) auch gültig vollzogen werden können, ist die Frage der nachfolgenden Bestätigung oder Anerkennung nicht unter jeder Rücksicht von der Hand zu weisen.

Wir stimmen nach dem Gesagten mit Afanas'ev darin überein, daß die Eucharistie an sich einer nachfolgenden Bestätigung nicht bedarf, können aber seine Begründung — die Eucharistie sei als Ausdruck der ganzen Fülle des Lebens der Kirche die Kirche selbst — nicht annehmen, da sie einen kirchlichen liturgischen Immanentismus impliziert, der auf einer übersteigerten Identifizierung von Eucharistie und Kirche beruht.

Identität von Eucharistie und Kirche. — Afanas'ev lehnt die Notwendigkeit einer nachfolgenden Bestätigung der Eucharistie ab mit der Begründung, daß die Eucharistie nicht ein kirchlicher Akt sei, der in der Kirche vollzogen werde, also nur eine Funktion, nur ein Teil, sondern „Ausdruck der ganzen Fülle des Lebens der Kirche", ja „die Kirche selbst". Nun kann aber ein „Ausdruck" vollkommen oder unvollkommen, adäquat oder inadäquat sein; und je nachdem wäre die Eucharistie vollkommen oder nur unvollkommen, adäquat oder nur inadäquat mit der Kirche identisch. Im einzelnen sagt uns Afanas'ev nicht, wie er sich diese Identität denkt. Er geht über Andeutungen kaum hinaus.

Versuchen wir, seine Gedanken vom katholischen Standpunkt aus zu analysieren und zu ergänzen.

Da die Eucharistie „Leib Christi" ist, Christus selbst, der ganze Christus mit Fleisch und Blut, mit Leib und Seele, mit Menschheit und Gottheit, gilt auch von ihr, was von Christus gilt, und zwar grundsätzlich, wesentlich. Nicht aber gilt ohne weiteres von einer

[91] So z. B. H. E. Schillebeeckx, De sacramentele heilseconomie, Antwerpen 1952, S. 233.

Seinsweise Christi das gleiche wie von einer anderen. Die eine ist von der anderen oder dritten genau zu unterscheiden: die seines irdischen, geschichtlichen, sterblichen Lebens, die sakramentale (beim Letzten Abendmahle und beim hl. Messopfer), und die des glorreichen, verklärten Lebens im Himmel[92]. Wenn daher Christus in seinem irdischen Leben ein dreifaches Amt ausgeübt hat, das Lehr-, Priester- und Hirtenamt, so folgt noch nicht, daß Christus dieses dreifache Amt auch oder in der gleichen Weise in seiner sakramentalen eucharistischen Seinsweise oder Gegenwart ausübt.

Wichtig ist zuerst die klare Unterscheidung von Eucharistie als individuellem, persönlichem vom sozialen, mystischen Leib Christi.

Die Eucharistie ist vor allem Leib Christi, d. h. Christi persönlicher, individueller Leib, nicht aber sein sozialer, gemeinschaftlicher „mystischer" Leib. Bei Afanas'ev fließen aber diese beiden Bedeutungen von Leib Christi manchmal ganz unmerklich ineinander. Im Bilde vom Leibe Christi sind Haupt (Christi individueller Leib) und Glieder (Christi mystischer Leib, die Gläubigen) sorgfältig zu unterscheiden, wenn auch nicht voneinander zu scheiden, nicht zu trennen. Wichtig ist, daß der mystische Leib Christi in doppelter Weise betrachtet werden kann: 1. Haupt und Glieder, Christus und Gläubige zusammen, oder 2. nur die Glieder, die Gläubigen im Gegensatz, im Unterschied zu Christus (es ist, in einem anderen Bild, die Braut Christi, Eph 5, 25ff). Da Christus und die Gläubigen nicht im gleichen Sinne Gott, Gottes Sohn, Gottes Kinder, vergöttlicht sind, ist bei summarischen Urteilen über den „Leib Christi" auf diesen Unterschied zu achten, je nachdem von Christus allein, von den Gläubigen allein, oder von Haupt und Gliedern zusammen die Rede ist. Dies gilt insbesondere, wenn die Eucharistie „Leib Christi" genannt wird. Denn auch der Ausdruck „Eucharistie" ist mehrdeutig und kann entweder den sakramental gegenwärtigen, sich opfernden Christus bezeichnen oder die eucharistische Versammlung der Gläubigen, d. h. die von Priestern und Gläubigen vollzogene Feier der eucharistischen Geheimnisse, oder auch sowohl den sakramentalen Christus wie die eucharistische Versammlung. In der Sprache Afanas'evs fließen alle diese Bedeutungen von „Eucharistie" ineinander. Der sakramental gegenwärtige Christus darf jedoch mit den Gläubigen nicht gleichgesetzt werden, es sei denn in einem übertragenen, moralischen Sinne, etwa wie in Gal 2, 20: „Nicht mehr ich lebe, Christus lebt in mir" oder im Sinne von Apg 9, 4—5: „ ‚Saulus, Saulus, warum verfolgst du mich?' — ‚Wer bist du, Herr?' — ‚Ich bin Jesus, den du verfolgst' ". Saulus verfolgte ja zunächst „die Jünger des Herrn" (Vers 9, 1), d. i. die Kirche, und so auch ihr Haupt.

Wohl findet gerade bei der Eucharistiefeier eine vielfach verschlungene reale und symbolische Einigung der Gläubigen mit Christus statt. Doch ist Einigung nicht dasselbe wie Identität.

[92] Afanas'ev deutet diese Unterschiede nur an, führt sie aber nicht klar durch: Trapeza Gospodnja, S. 17.

Soll aber unter „Eucharistie" als einer Einheit die ganze eucharistische Versammlung der Gläubigen, des zelebrierenden Priesters und der mitfeiernden Laien und des sakramental in ihrer Mitte gegenwärtigen Christus zusammengefaßt werden, alles als Aspekt und konkreter Ausdruck des mystischen Leibes Christi, so mag man in dieser Einheit — von deren Natur noch die Rede sein wird — sowohl den sakramentalen Christus wie auch die Gläubigen als identisch mit dem Ganzen betrachten, aber nicht als adäquat, sondern nur als inadäquat.

Ohne Zweifel ist diese inadäquate Identität zwischen Christus und Gläubigen bei der eucharistischen Feier von wesentlich derselben Natur wie die zwischen Haupt und Gliedern des mystischen Leibes Christi, der Kirche; nicht aber hat sie die gleiche Ausdehnung, die gleiche Allgemeinheit. Dies ergibt sich u. a. aus zwei Erwägungen: 1. Jede eucharistische Versammlung ist notwendigerweise, wegen der örtlichen und zeitlichen Begrenzung der Einzelkirchen, empirisch und äußerlich sichtbar nur Einheit eines Bruchteils der Kirche; 2. Christus hat nicht nur die eucharistische, sakramentale, priesterliche Ordnung eingesetzt, sondern auch, neben und zugleich mit dem Priesteramt, ein Lehr- und Hirtenamt.

Christi und der Kirche Tätigkeit erschöpft sich nicht im Priesteramt und in der sakramentalen Eucharistie (im künftigen Äon wird es keine Sakramente und keine Eucharistie mehr geben); daneben existiert auch das Lehr- und Hirtenamt. Und unter dieser Rücksicht ist die Kirche mehr als nur Sakramentenspendung und sakramentales, eucharistisches Opfer. Wohl aber ist die Frage berechtigt, wieweit Eucharistie und Priesteramt wesentlich mit dem Lehr- und Hirtenamt verbunden sind, ob diese wesentlich auf die Eucharistie hingeordnet sind und ob tatsächlich die Feier der Eucharistie auch stets mit einer Ausübung des Lehr- und Hirtenamtes verbunden ist und wie das konkret im einzelnen geschieht.

Dem Lehr- und Hirtenamt schenkt Afanas'ev weniger Beachtung. Das ergibt sich von selbst aus seiner eucharistiebetonten Ekklesiologie. Er sieht natürlich auch die empirische Tatsache, daß keine Eucharistieversammlung alle Gläubigen vereint. Aber er sieht in jeder eucharistischen Versammlung doch mehr, nicht nur einen Teil, ein Bruchstück, nicht etwas in Absplitterung, in Zersplitterung. Aber — so fragen wir — ist dieses Mehr real oder nur symbolisch? In Afanas'evs Fragestellung sehen wir hier ein echtes und daher beachtliches Anliegen.

Im Bilde von der Kirche als dem Leibe Christi wird die organische, mystische Einheit von Haupt und Gliedern mehr veranschaulicht als dies im Bild von der Kirche als Braut geschieht. Im Bilde von der Kirche als Braut aber tritt mehr der Umstand hervor, daß die Kirche und jedes Einzelglied der Kirche nicht nur ein „sachliches" Organ, sondern gesondertes Einzelwesen, Person, Persönlichkeit ist. Diese Personen sind nun in der eucharistischen Versammlung — wenn auch nicht nur in dieser — in ganz besonderer Weise sowohl objektiv, wie auch subjektiv, nicht nur tatsächlich, sondern

auch bewußt versammelt, vereint. Die menschliche Persönlichkeit ist aber nicht ein *universale abstractum*, sondern gewissermaßen ein *universale concretum*, d. h. eine Welt im kleinen, ein Spiegel des Alls, des Makrokosmos, ein Mikrokosmos, in dem Verbindungslinien von allen Seiten zusammenlaufen, in dem sich die Strahlen der geschaffenen Lichter und des ewigen Lichtes wie in einem lebendigen Brennpunkt sammeln. Mehr noch als der natürliche Mensch ist der Christ, der begnadete, der vergottete Mensch ein Mikrokosmos. Und er ist es insbesondere dann, wenn er als Christ an der eucharistischen Feier, dem Kult des Neuen Bundes, des Gottmenschen, des Mittlers zwischen Himmel und Erde teilnimmt, in Einheit mit Christus und seinen Brüdern und Schwestern in Christus[93]. Ist nun in ähnlicher Weise wie jeder Einzelchrist auch die eucharistische Versammlung, die eucharistische Feier „konzentrierte", „potenzierte" Kirche, Kirche in besonderer Aktualisierung, Verwirklichung, Wirklichkeit, in besonderer Weise Ausdruck der Kirche, ihres Wesens und ihrer Vollkommenheit, Offenbarung ihrer Fülle? Drückt die einzelne eucharistische Versammlung die Gesamtkirche aus, stellt sie diese dar, vertritt sie diese? Ist sie ein kollektiver Mikrokosmos, in dem sich der Makrokosmos der Gesamtkirche spiegelt? Und spiegelt sich vielleicht die Gesamtkirche innerhalb der eucharistischen Versammlung mehr im zelebrierenden Bischof oder Priester als im Laien? Sind Afanas'evs Gründe für die Affirmative stichhaltig? Wie äußert sich dazu die katholische Theologie?

Es läßt sich nicht bestreiten, daß die einzelne, daß jede eucharistische Versammlung, jede eucharistische Feier die Gesamtkirche in besonderer Weise ausdrückt. Wenn schon von jeder christlichen Versammlung, die „um irgend etwas einmütig bittet" (Mt 18, 19), gilt: „Wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind, da bin ich mitten unter ihnen" (Mt 18, 20), dann gilt dies besonders von der Eucharistie, in der Christus nicht nur mit seiner moralischen Gegenwart und seiner Gnadenkraft zugegen ist, sondern „wahrhaft, wirklich und wesentlich"[94]. Wo nämlich das Haupt ist, ist in besonderer Weise der ganze Leib, der ganze Mensch. So ist die Kirche in besonderer Weise in der Eucharistie „in Christus als dem Haupte zusammengefaßt"[95]; denn Gott hat „ihn zu dem alles überragenden Haupte der Kirche gemacht; sie ist sein Leib, erfüllt von ihm, der alles in allem erfüllt"[96], im Sinne der Lehre des Völkerapostels und der sich an diese anschließenden „Rekapitulationslehre" des hl. Irenäus[97]. In dieselbe Richtung weist die reale, von Christus selbst eingesetzte Symbolik der Eucharistie, die des Brotes und Weines. Sie bedeutet die Einheit des ganzen mysti-

[93] Ganz besonders wird die Einungs-, die Einigungsfunktion der Eucharistie vom Aeropagiten betont: De ecclesiastica hierarchia, c. 3 zu Beginn.

[94] Trid., can. 1 De Eucharistia. Denz. 883.

[95] Eph 1, 10.

[96] Ebd., 1, 22–23.

[97] Vgl. E. Scharl, Recapitulatio mundi. Der Rekapitulationsbegriff des hl. Irenäus und seine Anwendung auf die Körperwelt, Freiburg i. B. 1941.

schen Leibes Christi: „Ist das Brot, das wir brechen, nicht die Teilnahme am Leibe Christi? Weil es nur ein Brot ist, so sind wir alle nur ein Leib; wir alle nehmen ja an dem einen Brote teil" (1 Kor 10, 16—17)[98]. Wie Paulus, so sehen auch die heiligen Väter in den eucharistischen Gestalten Symbole für die in der Eucharistie sich verwirklichende Einheit und Ganzheit, Gesamtheit, Gesammeltheit der Kirche. Z. B. in der Didache (9, 4): *"Ωσπερ ἦν τοῦτο (τὸ) κλάσμα διεσκορπισμένον ἐπάνω τῶν ὀρέων καὶ συναχθὲν ἐγένετο ἕν, οὕτω συναχθήτω σου ἡ ἐκκλησία ἀπὸ τῶν περάτων τῆς γῆς εἰς τὴν σὴν βασιλείαν . . ."*[99].

Dem Gesagten zufolge wird die Gesamtkirche in jeder Eucharistiefeier ausgedrückt. Es lassen sich mehrere Arten eines solchen Ausdruckes unterscheiden: 1. durch Christus, das Haupt, das real gegenwärtig und wirksam ist; 2. durch Christus, der moralisch gegenwärtig ist; 3. durch die Symbolik der Viel-Einheit des Brotes und Weines als eucharistischer Gestalten; 4. durch den Zelebranten (Bischof oder Priester), der Christus, das Haupt der Glieder, darstellt[100]; und schließlich 5. durch die Symbolik von Bischof oder Priester zusammen mit den anwesenden Gläubigen, die in ihrer Verbindung Christus und die Kirche darstellen. In allen diesen Fällen handelt es sich nicht um einen auch akzidentell vollkommenen Ausdruck der Gesamtkirche. Zum Wesen jeder Eucharistiefeier gehören jene Formen eines Ausdrucks der Gesamtkirche, die in Punkt 1—4 angegeben sind. Im Normalfall einer Eucharistiefeier sind auch die Gläubigen vertreten, wenigstens durch den Ministranten, dessen Gegenwart auch für den lateinischen Ritus vorgeschrieben ist. Im Grenzfall jedoch, wenn der Priester allein zelebriert, findet die in Punkt 5 angegebene Symbolik keinen realen Ausdruck (es sei denn, daß man den zelebrierenden Priester zugleich auch als dem Opfer beiwohnenden Gläubigen betrachten wolle).

Ähnliche Gedanken über die Darstellung der Gesamtkirche durch die eucharistische Versammlung finden sich bei einigen anglikanischen Theologen und bei einem katholischen Liturgiker. In dem Schriftchen Catholicity[101] wird die urchristliche Lehre über Eucharistie und kirchliche Einheit wie folgt zusammengefaßt:

[98] Vgl. 1 Kor 12, 27: „Ihr seid der Leib Christi und, als Teile betrachtet, seine Glieder". Afanas'ev verweist auf beide Paulustexte: Trapeza Gospodnja, S. 16; vgl. den ganzen Zusammenhang und S. 5—6: die oben S. 267 und 270 zitierten Texte.

[99] Funk-Bihlmeyer, Die apostolischen Väter I, Tübingen 1924, S. 6.

[100] Vgl. Pius XII., „Mediator Dei": AAS 39 (1947) 553—554: *Illud tamen in memoriam revocandum esse ducimus, sacerdotem nempe idcirco tantum populi ritus agere, quia personam gerit Domini nostri Iesu Christi, quatenus membrorum omnium Caput est, pro iisdemque semet ipsum offert; ideoque ad altare accedere ut ministrum Christi, Christo inferiorem, superiorem autem populo. Populum contra, quippe qui nulla ratione Divini Redemptoris personam sustineat, neque conciliator sit inter seipsum et Deum, nullo modo iure sacerdotali frui posse.* Auf diese Stelle wird in der Ansprache Pius XII. vom 2. November 1954 „Magnificate": AAS 36 (1954) 668—669, verwiesen.

[101] A Study on the Conflict of Christian Traditions in the West being a Report presented to His Grace the Archbishop of Canterbury . . . . Westminster 1947, S. 14.

„... striking is the fulness and richness to be seen in the primitive conception of the central act of primitive Christian worship, the Eucharist. This combines in itself all the conceptions of sacrifice, communion and fellowship meal. It is at once a sacerdotal oblation and a corporate action of the whole body. It expresses with equal intensity adoration as the supreme duty of man, and petition and intercession for the living and departed, and commemoration of the saints and martyrs already reigning with Christ. It offers thanksgiving alike for the material blessings of this life, and for Christian salvation into eternity. It expresses the intimate communion of the soul with its Lord and the corporate essence of the whole Church as the fruit of the Passion and Resurrection; and also both the fellowship of the particular local Church as a self-contained society, and its entire dependence as a whole and as individuals on the Catholic Church. It is at once a historical memorial of the concrete facts of Redemption, and their immediate and present application to and apprehension by every individual Christian. The whole action of the whole Church towards God and Man was as it were contained in the action of every local Church in the offering of every Eucharist".

Wir finden hier einige der Leitideen Afanas'evs wieder: Die Eucharistie drückt die gesellschaftliche Wesenheit, die gemeinschaftliche Natur der ganzen Kirche aus; die Gesamttätigkeit der Gesamtkirche ist in der Tätigkeit jeder örtlichen Kirche bei ihrer eucharistischen Feier enthalten[102].

Die ganze Paulinische Lehre vom Verhältnis der Eucharistie zur Kirche faßt nun Afanas'ev in die Formel zusammen: *Cerkov' Božija vo Christe*, „Kirche Gottes in Christus"[103]. Diese Formulierung erinnert an das „Wir, dein heiliges Volk" (*nos ... plebs tua sancta*) des Kanons der römischen Messe, wie es von Joseph Pascher in „Eucharistia. Gestalt und Vollzug", interpretiert wird[104]. „Es bedeutet die hier und jetzt Eucharistie feiernde Opfergemeinschaft". „Aber die Gemeinde ist dabei sakramentale Darstellerin jener unsichtbaren Einheit all derer, die durch liebendes Verlangen und Sakrament mit Christus auferstanden sind. Auch die gesamte sichtbare, nach dem Grundgesetz von Haupt und Gliedern geordnete Kirche stellt die Gemeinschaft der Auferstandenen mit dem heiligsten Haupte dar. Wiederum steht die eucharistische Einzelgemeinde für diese ganze sichtbare Kirche und vertritt sie. Aus dem Lebensstrom der heiligen Einheit geschieht es, daß das Opfer des Herrn gegenwärtig gesetzt wird". Nach Pascher ist also die eucharistische Versammlung „sakramentale Darstellerin", „Vertreterin" nicht nur der sichtbaren Kirche, sondern auch, wie die sichtbare Kirche, der *voto et sacramento* mit Christus Verbundenen. Ja, er geht weiter: „Als den eigentlichen, sichtbaren Träger des eucharistischen Geschehens muß man die Gesamtkirche bezeichnen. Es ist die *ecclesia sancta catholica*, deren im *Memento* der heiligen Messe gedacht wird. Die engen Grenzen des kleinen Kreises jener Menschen, die im Gotteshause unmittelbar die Sym-

[102] Es ist sehr leicht möglich, daß der russische Pariser Theologe eines Instituts, das eine lebendige Auseinandersetzung mit anglikanischen Theologen pflegt, anglikanischerseits beeinflußt ist. Doch geht dies aus seinen Schriften nicht eindeutig hervor.

[103] Trapeza Gospodnja, S. 15ff. — Vgl. auch den Aufsatz Afanas'evs „Heiliges Volk" („Narod svjatoj"): Pravoslavnaja Mysl' VI, Paris 1948, S. 5–17 über das allgemeine Priestertum.

[104] 2. Aufl., Münster/Freiburg i. B. 1953, S. 163f.

bolik setzen, weiten sich zu wirklicher Katholizität im Ursinne des Wortes *καθ' ὅλον*. Eine Gemeinschaft, so weit wie der ganze Erdkreis, begeht durch Christus im Heiligen Geiste die Kultfeier des Neuen Bundes". Doch erstreckt sich die „Gemeinschaft der Heiligen" — wie Pascher anschließend feststellt — noch weiter. Das *Communicantes et memoriam venerantes* zeigt, daß „die irdische, hier durch die Opfergemeinde Liturgie feiernde Kirche in Gemeinschaft mit der triumphierenden Kirche im Jenseits steht".

Pascher bezieht aber in seine universale Schau auch die Eucharistiefeier „der vom Leibe der Kirche Getrennten" mit ein[105]: Er meint, es sei „auf den ersten Blick ein seltsamer Fall, wenn auch Gemeinden, die vom Leibe der Kirche getrennt sind, die Feier solcher Gegenwärtigsetzung des Opfers des Herrn vollziehen können. Taufe und Weihe binden mit unvergleichlicher Innigkeit und öffnen Lebensquellen, die einfach nicht mehr verschlossen werden können, soviel auch immer menschliche Schuld und Tragik leisten, um zu trennen, was in Christus und dem Heiligen Geiste zusammengehört. Selbst die getrennte Gemeinde feiert gültig das heilige Mahl, ja sogar würdig, wenn sie guten Glaubens ist. Daß dies möglich ist, liegt offenbar an der sakramentalen Kraft, in der selbst die Getrennten in wirklicher Symbolik vertreten, was sie darstellen, den unsichtbaren Leib der mit Christus Auferstandenen. Dies erkennt darum auch die Kirche an, während sie die Gemeindebildung außerhalb der Eucharistie nicht als rechtsgültig, das heißt nicht als eucharistische Gemeinschaft in Dauerzustand betrachtet"[106].

Fassen wir als Ergebnis aus Pascher zusammen: 1. Die eucharistische Einzelgemeinde, d. h. die hier und jetzt Eucharistie feiernde Opfergemeinschaft stellt die ganze sichtbare Kirche dar und vertritt sie — oder, umgekehrt ausgedrückt, die ganze sichtbare Kirche, als eigentlicher Träger des eucharistischen Geschehens, feiert durch die eucharistische Einzelgemeinde und in ihr die Eucharistie. 2. Darüber hinaus stellt die eucharistische Einzelgemeinde — wie es auch die ganze sichtbare Kirche tut — die Einheit aller *voto et sacramento* Christus Zugehörigen dar, d. h. aller Heiligen im Diesseits und im Jenseits. Punkt 1 und 2 gelten nach Pascher im Normalfall; vom Sonderfall aber gilt: 3. Die vom Leibe Christi getrennte Einzelgemeinde vertritt in wirklicher Symbolik, was sie darstellt, den „unsichtbaren Leib der mit Christus Auferstandenen" (nicht aber den sichtbaren Leib der Kirche). Nach Pascher ist also die Darstellung der Gesamtkirche durch die eucharistische Einzelgemeinde im Normalfall nicht nur symbolisch, sondern real. Diese Realität findet ihren Ausdruck in der Formulierung, daß die Einzelgemeinde bei der Eucharistie die

[105] Ebd., S. 163–164.

[106] Viel allgemeiner drückt sich Pascher auf S. 282 und 299 aus: Die eucharistische Tischgemeinschaft bezeichnet die Einheit der Feiernden, des mystischen Leibes, stellt die Kirche dar „so wirklich, daß sie diese ganze Kirche wirksam vertritt", und wirkt wohl auch Einheit der Kirche. „Die eucharistische Tischgemeinschaft unter dem priesterlichen Haupte ist wirklichkeitserfülltes Symbol der in Christus und mit Christus betenden und opfernden Kirche".

Gesamtkirche vertritt, und umgekehrt, daß die Gesamtkirche Trägerin der eucharistischen Einzelfeier ist. Diesen Doppelaspekt drücken die anglikanischen Theologen aus, wenn sie behaupten, die Gesamttätigkeit der Gesamtkirche sei in der Tätigkeit jeder örtlichen Kirche bei ihrer eucharistischen Feier enthalten. Ähnlich Afanas'ev in seinem stets wiederkehrenden Axiom[107]. Wieweit die Vertretung der Gesamtkirche durch die eucharistische Einzelgemeinde real ist, das hängt allerdings einzig ab vom Willen Christi, des Stifters und Begründers der Kirche.

Man kann die Behauptung Chomjakovs, daß die Sakramente „durch die Gesamtkirche in einer einzigen, wenn auch unwürdigen Person"[108] vollzogen werden, die Feststellung Florovskijs, daß in jeder Liturgie die ganze Kirche zugegen ist und teilnimmt[108a], die Behauptung Bulgakovs, daß sich das Geheimnis *soborno* als „gemeinsames Werk"[109] vollzieht, und die immer wiederkehrende Versicherung Afanas'evs, daß die eucharistische Versammlung die ganze Fülle der Kirche enthält und ausdrückt, in der Grundvoraussetzung Paschers wiederfinden, daß nämlich der eigentliche, sichtbare Träger des eucharistischen Geschehens die Gesamtkirche sei.

Wie Pascher über das eucharistische Geschehen, urteilt von Campenhausen über die Schlüsselgewalt bei Mt 18: „Die Kirche als ganze ist die Trägerin der großen Vollmacht"[110]. Bezüglich der Schlüsselgewalt wird diese Auffassung im christlichen Altertum klar bezeugt, so bei Origenes, Tertullian, Cyprian und Augustinus[111]. Wenn z. B. Augustinus zwar ausdrücklich lehrt, daß nur der geweihte Priester die Absolution, d. h. die sakramentale Rekonziliation geben kann[112], aber anderseits den Priester nur als Ausüber der der Gesamtheit der Kirche gehörigen Schlüsselgewalt betrachtet — *non Petrus solus, sed universa ecclesia ligat solvitque peccata*[113] — so liegt der tiefere Grund dafür wohl in der Tatsache — die auch bei Origenes und Tertullian eine große Rolle spielt —, daß die heiligende sakramentale Gewalt zwar von einem unwürdigen Diener gültig gespendet werden kann, daß sie aber im Grunde nicht von der Heiligkeit oder Unwürdigkeit des Ministers, sondern von der Kirche selbst abhängt, die in ihrer Gesamtheit stets vom heiligenden Geiste Gottes beseelt ist[114]. Das meint in seinem angeführten Ausspruch auch Chomjakov[114a].

[107] Siehe oben S. 270; vgl. 268.

[108] Siehe oben S. 258.

[108a] Siehe oben S. 260.

[109] Siehe oben S. 262.

[110] H. von Campenhausen, Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten, Tübingen 1953, S. 139.

[111] Vgl. hierzu besonders die Forschungen von B. Poschmann und K. Rahner über die Bußgeschichte im christlichen Altertum; siehe unten S. 284, Anm. 125.

[112] Z. B. Sermo 71, 23, 37 (PL 38, 466).

[113] In Joh. tract. 124, 7 (PL 35, 1976); Sermo 99, 9 (PL 38, 600) u. a.

[114] Vgl. Augustinus, Sermo 71, 23, 37 (PL 38, 466).

[114a] Wir lassen hier den aufschlußreichen Text von K. Rahner über Sündenvergebung und eucharistisches Geschehen als Tätigkeit der Gesamtkirche folgen: „...eine Gewalt in der Kirche, als eine Vollmacht, die von vornherein nur

Auf die Frage: Wer ist Träger des eucharistischen[115] Geschehens? läßt sich in verschiedener Abstufung antworten: 1. Es ist Christus selbst; doch ist er nicht sichtbarer Träger. 2. Nach Christus und durch ihn ist es der zelebrierende Bischof oder Priester[116]. 3. Ferner ist es die mitzelebrierende Gemeinde der Gläubigen[117]. 4. Schließlich ist es die Gesamtkirche[118].

Man sieht nicht recht, warum Pascher als „eigentlichen, sichtbaren" Träger des eucharistischen Geschehens nicht den zelebrierenden Priester, sondern die Gesamtkirche bezeichnet. Hat doch Christus die sakramentale Gewalt direkt und unmittelbar den Aposteln und ihren Nachfolgern für die Kirche und in der Kirche gegeben, nicht aber erst der Kirche als Gesamtheit und durch diese indirekt den Bischöfen und Priestern. Die Weihegewalt geht durch die Jahrhunderte hindurch von Bischof zu Bischof und Priester. Die Gesamtheit der Gläubigen (Priester und Laien) kann wohl — wie das des öfteren Brauch gewesen ist — durch Wahl oder Abstimmung den Träger des Bischofs- oder Priesteramtes bezeichnen; doch erhält der Weihekandidat seine sakramentale Vollmacht nicht vom Volke, sondern direkt vom Bischof, vom geweihten Hierarchen. Auch in der (erlaubten, wenn auch nicht notwendig in der gültigen) Ausübung seiner sakramentalen Gewalt hängt der Priester nicht

denklar und sinnvoll ist, weil eine heilige Gemeinschaft der Erlösten in Christus besteht, so daß ihre Anwendung die Mitteilung jenes Geistes ist, der immer schon wesentlich in der Kirche und von ihr untrennbar nur als der Geist dieser Kirche gehabt werden kann, so daß man in diesem Sinne sagen kann: die Kirche als Ganzes vergibt. Nicht im Sinn eines aktiven Bevollmächtigtseins, dessen Ausübung zuerst bei dem Ganzen der Kirche läge und dann durch die einzelnen Menschen der Kirche und deren Willen vermittelt den Bischöfen übertragen würde, sondern im Sinn des dauernden Besitzens der heiligenden Wirklichkeit, die, wenn sie dem Sünder durch den von Christus dazu bevollmächtigten Vertreter der Kirche gegeben wird, ihm gegeben wird als die heiligende Wirklichkeit der Kirche. Wir haben ja auch in der Eucharistie einen analogen Fall: die Vollmacht, sie darzubringen, hat nur der Priester, aber immer bringt er sie dar, auch wenn er allein ‚zelebriert', als das Opfer der Kirche, und darum ist die Gemeinde am Opfer beteiligt, um greifbar in Erscheinung treten zu lassen, daß es ihr Opfer ist. So könnte man auch sagen: im Akt des rekonziliierenden Bischofs wird durch eine Vollmacht, die ihm allein zukommt, der Geist der Kirche dem Sünder wiederverliehen, und um in Erscheinung treten zu lassen, daß es immer der Geist der ganzen Kirche ist, der sich untrennbar mit ihr seit der Menschwerdung und dem Kreuzestod Christi verbunden hat, ‚kirchlicher' Geist geworden ist ..., betet die Gemeinde mit dem Bischof bei der Sündenvergebung mit ...". Karl Rahner, Zur Theologie der Buße bei Tertullian. Abhandlungen über Theologie und Kirche. Festschrift für Karl Adam. Düsseldorf 1952, S. 153–154.

[115] Analog auch des sakramentalen Geschehens.

[116] Siehe das oben S. 275 Anm. 100 aus „Mediator Dei" angeführte Zitat.

[117] Vgl. „Mediator Dei": *Eucharistici quoque Sacrificii ritus ac preces haud minus clare significant atque ostendunt victimae oblationem una cum populo a sacerdotibus fieri. ... Christifideles ... ipsius Christi sacerdotium pro sua conditione participant.* A. a. O., S. 554. 555, und weiter unten, wo genauer erklärt wird, wie die Gläubigen am Opfer teilhaben.

[118] Was gleichfalls in „Mediator Dei" erklärt wird: *Christifideles autem per sacerdotis manus Sacrificium offerre ex eo patet, quod altaris administer personam Christi utpote Capitis gerit, membrorum omnium nomine offerentis; quo quidem fit, ut universa Ecclesia iure dicatur per Christum victimae oblationem deferre* (a. a. O., S. 556; vgl. 553).

vom Kirchenvolke ab, sondern von der Hierarchie der Kirche. Übrigens ist die Gesamtkirche „sichtbarer" Träger des eucharistischen Geschehens, nächst dem zelebrierenden Priester und den ihn umgebenden mitfeiernden Gläubigen, nur in noch entfernterem Sinne. Denn sie ist als solche bei der eucharistischen Einzelversammlung nicht in derselben Weise wie Priester und Gemeinde „sichtbar", erfahrbar, erkennbar. In der eucharistischen Einzelfeier wird die Gesamtkirche mehr indirekt „gesehen" z. B. anläßlich ihrer Erwähnung im Gebet; beim Memento für den Papst, das sichtbare Oberhaupt der Kirche; usw.

Gleichwohl ist die Gesamtkirche in mehr als einem wahren Sinne Träger des eucharistischen Geschehens. Die Eucharistie ist Christi Vermächtnis an die Kirche, die in ihrer Ganzheit, in ihrer Gesamtheit „Braut Christi", „Leib Christi", „mystischer Leib Christi" ist. Der zelebrierende Bischof oder Priester wie auch die mitzelebrierenden Gläubigen sind inadäquat mit der hierarchischen Gesamtkirche identisch. Bischof oder Priester und Gläubige versammeln sich zu eucharistischer Feier im Auftrage Christi, „zu seinem Andenken", und zugleich im Auftrage der Kirche. Was gültig und rechtmäßig von Gliedern einer Gemeinschaft oder Gesellschaft geschieht, sofern sie Glieder sind, geschieht von der Gemeinschaft als solcher. Rechtlich und disziplinär hängt die eucharistische Einzelversammlung von der Gesamtkirche ab, d. h. von ihrer hierarchischen Leitung. Und schließlich hängt die eucharistische Einzelversammlung ab — mag sie auch in ihren konkreten Vertretern unwürdig sein — von der Heiligkeit der Gesamtkirche.

* * *

Zwei Fragen drängen sich nun hier noch auf: 1. Inwieweit vertritt oder stellt die sichtbar zum Leibe der Kirche gehörende eucharistische Einzelgemeinde nicht nurd ie lebenden und verstorbenen Glieder des Leibes der Kirche dar, sondern auch jene, die Christus nur *voto et sacramento* oder nur *voto* angehören? 2. Inwieweit vertritt oder stellt die nicht sichtbar zum Leibe der Kirche gehörende, also vor allem die (materiell) schismatische oder häretische eucharistische Einzelgemeinde die Kirche und die Gemeinschaft der Heiligen dar? Ist Paschers Antwort ausreichend oder erschöpfend?

Zu Frage 1: Zunächst bedeutet das *Communicantes et memoriam venerantes* des römischen Kanon nur „die Gemeinschaft der Heiligen", d. h. eine Verbundenheit der Eucharistie feiernden Glieder der Kirche mit den Heiligen des Himmels und des Läuterungsortes; nicht aber bedeutet es ohne weiteres eine symbolische Darstellung oder gar eine Vertretung der triumphierenden oder leidenden[119] Kirche durch die streitende. Im Kanon der Liturgie ist auch an sich nur die Rede von jenen lebenden oder abgeschiedenen Gläubigen, die sichtbar zum Leib der Kirche gehören oder als solche gestorben sind. Eine Ausdehnung des Sym-

[119] Für die Verstorbenen beten und opfern wir „fürbittweise". Vgl. Chr. Pesch S. J., Praelectiones Dogmaticae IX, 4/5Freiburg i. B. 1923, n. 610.

bolismus oder der Vertretung müßte also durch besondere liturgische oder, falls diese fehlen sollten, durch andere theologische Argumente bewiesen werden. Doch vielleicht fällt aus der Beantwortung der Frage 2 auch auf die gegenwärtige Licht.

Zu Frage 2: Pascher meint, auch solche Gemeinden, die vom Leibe der Kirche getrennt sind, könnten in wirklicher Symbolik Darstellerinnen und Vertreterinnen der „Einheit all derer sein, die durch liebendes Verlangen und Sakrament mit Christus auferstanden sind", d. h. des „unsichtbaren Leibes der mit Christus Auferstandenen"[119a]. Wie beweist er diese Meinung? Sind seine Argumente stichhaltig?

Er läßt Gemeinden, die vom Leibe der Kirche getrennt sind, nicht den „sichtbaren Leib" der Kirche vertreten oder darstellen, sondern nur die „unsichtbare Einheit" der *voto et sacramento* mit Christus Verbundenen. Er meint, die Eucharistie der Getrennten könne das Opfer des Herrn gegenwärtigsetzen, sie sei eine gültige und, unter Voraussetzung des guten Glaubens der Feiernden, auch eine würdige Feier des heiligen Mahles deshalb, weil 1. Taufe und Weihe auch bei den Getrennten lebendige Lebensquellen blieben, und 2. in ihnen die sakramentale Kraft noch vorhanden sei, „in wirklicher Symbolik zu vertreten, was sie darstellen, den unsichtbaren Leib der mit Christus Auferstandenen". Es ist wahr, nach katholischer Lehre sind Taufe, Firmung, Weihe und Eucharistie der Getrennten an sich gültig und auch würdig, wenn der gute Glaube vorhanden ist. Wo liegt aber der Grund hiefür? Zunächst und hauptsächlich im Willen Christi, des Urhebers der Sakramente. An den weiteren Fragen, ob die gültige und die würdige Feier der Eucharistie bei den Getrennten eine symbolische Darstellung oder Vertretung miteinschließe und wieweit sich dieser Symbolismus erstrecke; ob sich die Fähigkeit zu einem solchen symbolischen Ausdruck aus der Gültigkeit von Taufe und Weihe ergebe, an diesen weiteren Fragen läßt sich jedoch noch manches klären.

Paschers Ausdruck „in wirklicher Symbolik zu vertreten, was sie darstellen" ist übrigens mehrdeutig. Das könnte heißen „in realer Symbolik real zu vertreten" oder „in realer Symbolik nur symbolisch zu vertreten". Meint Pascher, daß die Getrennten in ihrer Eucharistiefeier die mit Christus im Geiste Verbundenen wirklich vertreten oder sie nur wirklich abbilden, darstellen, symbolisieren?

Des weiteren kann man an Pascher die Frage richten, warum die eucharistische Versammlung der Getrennten, wenn sie gültig (und würdig) ist, nur den „unsichtbaren Leib" der mit Christus Auferstandenen darstellen oder vertreten könne und nicht auch den sichtbaren Leib der Kirche; und wenn diesen zwar nicht vertreten, so doch wenigstens darstellen. Nach der Lehre des hl. Paulus und der Überlieferung der heiligen Väter[120] sind die sakramentalen

[119a] Die Formulierung Paschers ist allerdings in etwa paradoxal: „Leib" ist sichtbar, auch der Auferstehungsleib.

[120] Vgl. oben S. 275.

Gestalten der Eucharistie ein Bild von der Einheit der sichtbaren Gesamtkirche. Nun wird aber Christus bei der Eucharistiefeier der Getrennten unter den realen Gestalten des Brotes und Weines wirklich gegenwärtig. Also stellt, wenn auch nicht als Versammlung, sondern durch den sakramentalen Christus, die gültige Eucharistiefeier der Getrennten (in realer Symbolik) auch den sichtbaren Leib der Kirche dar.

Verschieden ist aber die weitere Frage, ob die gültige Eucharistiefeier der Getrennten auch in dem Sinne gültig sei, daß sie als Versammlung den „sichtbaren Leib" der Kirche (noch konkreter ausgedrückt: den mystischen Leib Christi oder, nach „Mystici Corporis" und „Humani generis", die mit diesem identische römisch-katholische Kirche) nicht nur darstelle — sie stellt ihn sicher dar, insofern sie, wenn auch nicht aus vollen Gliedern, sondern aus Geweihten, Gefirmten und Getauften besteht —, sondern auch vertrete. Mit anderen Worten: Ist die eucharistische Versammlung der Getrennten Vertreterin, Beauftragte der Gesamtkirche und feiert die Gesamtkirche durch eine solche Versammlung die Eucharistie? Kann eine materiell oder auch formell schismatische oder häretische eucharistische Versammlung Vertreterin oder Beauftragte der wahren Kirche sein? Wenn man erwägt, daß in bestimmten Fällen ein schismatischer oder häretischer Priester kirchliche Jurisdiktion erhält, also die Kirche vertritt und in ihrem Auftrag handelt, dann erscheint es zunächst nicht als unmöglich, daß eine getrennte eucharistische Versammlung die Kirche vertreten könne. Bedenkt man aber, daß diese eucharistische Versammlung der Getrennten nicht als Versammlung oder Gemeinschaft gültig ist, sondern nur insofern der sakramentale Christus durch die Handlung eines gültig geweihten Priesters in ihr gegenwärtig ist, so erscheint eine solche Vertretung vielmehr ausgeschlossen. Daher kann wohl auch kaum von einer rechtsgültigen eucharistischen Gemeindebildung der Getrennten die Rede sein, wie Pascher möchte[121].

Hiermit hängt die Frage zusammen, ob die getrennte eucharistische Versammlung sich trotz ihrer Trennung innerhalb oder wegen ihrer Trennung außerhalb der Kirche befinde, ob die Gläubigen, durch die sie zusammengesetzt wird, im eigentlichen Sinne zur Kirche gehörig, d. h. wirkliche Glieder der Kirche seien. Nach „Mystici Corporis" und „Humani generis"[122] muß dies vielmehr verneint werden; ähnlich wie im Falle, da ein schismatischer oder häretischer Priester für Sterbende oder in Todesgefahr Befindliche von der Kirche Vollmachten erhält.

Ist also vom katholischen Standpunkt aus Afanas'evs Behauptung richtig, daß da die Kirche sei, wo die Eucharistie, und umgekehrt? Dem Gesagten zufolge muß die Antwort lauten: Wo die Eucharistie, da ist immer etwas wesentlich Kirchliches, etwas wesentlich zur Kirche Gehöriges. Wo Eucharistie, da ist auch im Normalfall Kirche, da ist die Kirche. Denn wo Eucharistie, da ist

[121] A. a. O., S. 164.
[122] AAS 35 (1943) 202–203; 211. 227. 242–243; 42 (1950) 571.

Christus, das Haupt der Kirche, der Bräutigam der Braut, gegenwärtig unter den sakramentalen Gestalten. Wo Eucharistie, da ist auch ein gültig geweihter Priester, und im gewöhnlichen Falle sind da auch Gläubige.

Wenn aber die Eucharistie gültig in einer von der Gesamtkirche getrennten Gemeinde gefeiert wird, dann ist dort wohl etwas wesentlich zur Kirche Gehörendes, aber nicht im eigentlichen Sinne Kirche, nicht die Kirche. Warum? Dies ergibt sich aus der Natur einer solchen getrennten eucharistischen Versammlung, aus der Art, wie dort Christus, Priester und Gläubige zugegen sind.

Dort ist zunächst Christus selbst zugegen, aber nicht in seiner sichtbaren menschlichen Gestalt, wie einst auf Erden und dann im Himmel, sondern nur unter den sakramentalen Gestalten. Da diese Gegenwart Christi eine zwar wirkliche, in Raum und Zeit, in die Geschichte hineinragende, aber doch verborgene ist, läßt sich von dieser hohepriesterlichen Gegenwart Christi in der Kirche seine Gegenwart als Hirt und Lehrer in der Kirche trennen. Eine schismatische oder häretische eucharistische Versammlung ist ja gerade vom Hirten- und Lehramt der Gesamtkirche, in denen Christus ebenfalls gegenwärtig ist und wirkt, abgesondert, losgetrennt, mag sie auch auf Grund gültiger Weihen mit Christi Priesteramt selbst außerhalb der einen wahren Kirche verbunden bleiben.

In einer getrennten eucharistischen Versammlung ist auch ein gültig geweihter Bischof oder Priester. Aber diese sind an sich von der kirchlichen Vollmacht, von der kirchlichen Jurisdiktion ausgeschlossen, vom kirchlichen Hirten- und auch Lehramt getrennt und unter dieser Rücksicht von Christus selbst getrennt.

In einer getrennten eucharistischen Versammlung ist zwar das Haupt der Kirche, Christus, der Bräutigam der Kirche gegenwärtig. Aber die eine solche Versammlung bildenden Gläubigen sind doch als abgesondert oder irrgläubig nicht eigentlich Glieder[123], nicht eigentlich Braut Christi, mögen sie auch durch die Kirche, durch Vermittlung der Kirche noch mit sehr wesensmäßigen Banden an Christus gekettet, mit Christus verbunden sein: durch die Taufe und Firmung, durch die Eucharistie als Opfer und Sakrament, durch die übrigen Sakramente, durch Gnade und Heiligkeit (ja durch die Tugend des Glaubens, wenn sie „im guten Glauben sind", wenn auch nicht durch das gesamte äußere Bekenntnis des rechten Glaubens). Jedoch muß auf den umgekehrten Sonderfall aufmerksam gemacht werden, der, obschon er abnormal, Ausnahme ist, trotzdem nicht selten wirklich sein kann. Eine mit der Gesamtkirche verbundene eucharistische Versammlung kann nichtsdesto-

[123] Die Auffassung, daß die Getrennten außerhalb der Kirche nicht eigentlich Glieder der Kirche seien, könnte vielleicht hart klingen, vor allem in unserem irenischen und ökumenischen Zeitalter. Doch hören wir, was z. B. der bulgarisch-orthodoxe Theologe Stefan Zankow, Das orthodoxe Christentum des Ostens, Berlin 1928, S. 74 (ebenso in der bulgarischen Neuauflage: Godišnik, Annuaire de l'Université de Sofia, Faculté de théologie 19 (1942) 62), vom Standpunkt der Getrennten aus schreibt: „Die ältere und fast einstimmige Meinung über diese Frage war die, daß alle nichtorthodoxen Kirchen keine wahren Kirchen seien und daß also alle nichtorthodoxen Christen nicht zu der Kirche Christi gehören".

weniger unter der wesentlichen Rücksicht von Gnade und Heiligkeit — zu deren Schaffung, Erhaltung und Vermehrung jedes Amt in der Kirche eingesetzt ist, das Lehr-, Priester- und Hirtenamt — nur unvollkommen mit Christus und der Kirche verbunden sein, wenn der zelebrierende Priester oder die mitfeiernden Gläubigen in Sünden sind, im Stande der Todsünde leben. Der katholische, rechtgläubige unwürdig zelebrierende Priester oder unwürdig kommunizierende Gläubige ist zwar noch in der Kirche, aber ein totes Glied; und seine fortdauernde Verbindung mit Christus durch das kirchliche Hirten- und Lehramt wie durch das kirchliche Priesteramt — der unwürdige Priester ruft tatsächlich als Werkzeug Christus auf den Altar herab; der unwürdig Kommunizierende empfängt gültig das Sakrament — gereicht ihm, falls er nicht Buße tut, zum Verderben.

Wenn wir den im Stande der Todsünde lebenden katholischen Christen ein totes Glied der Kirche nannten, so bedeutet dies allerdings nicht, daß in ihm mit der wesentlichen Liebe oder heiligmachenden Gnade alles übernatürliche Gnadenleben erstorben sei. Der Christ im Stande der Sünde behält an sich den Tauf- bzw. Firm- und Weihecharakter, die Gnade des Glaubens und der Hoffnung und er empfängt noch zahlreiche wirksame Gnaden; er bleibt mit wesentlichen Banden an die Kirche gekettet und ist auch weiterhin Gegenstand der kirchlichen Gebete und Opfer. Ja, er bleibt an sich Glied der Kirche.

Bei Afanas'ev dagegen lesen wir: Nach altchristlicher Lehre hörte der, welcher nicht kommunizieren konnte, wenigstens zeitweilig auf, Glied der Kirche zu sein. Verzicht auf die Teilnahme am Herrenmahl war gleichbedeutend mit Exkommunikation. Der Exkommunizierte ging nicht aus der Zahl der Teilnehmer zur Zahl der Beiwohner über[124].

Die Feststellung Afanas'evs, daß in der alten Kirche das Unvermögen, am Herrenmahle teilzunehmen, als gleichbedeutend betrachtet wurde mit Exkommunikation, trifft sich anscheinend mit dem Ergebnis der Forschungen katholischer Theologen, wie Poschmann und Rahner[125].

[124] Afanas'ev, Trapeza Gospodnja, S. 72. 75.

[125] Siehe dazu Bernhard Poschmann, Die innere Struktur des Bußsakramentes: Münchener Theol. Zeitschrift 1 (1950) 12–30. (Die Strafe der Sünder bestand im christl. Altertum in der Exkommunikation und persönlichen Bußleistungen. „Die ‚Wiederversöhnung' oder der ‚Friede' mit der Kirche hatte zur Folge die Versöhnung mit Gott, aber das unmittelbare Ziel des Bußverfahrens blieb die Versöhnung mit der Kirche. Es war also ein förmlicher Strafprozeß, den der Sünder als Störer der kirchlichen Gemeinschaftsordnung über sich ergehen lassen mußte, bis er vom Bischof als dem gottgesetzten Haupt der Gemeinschaft begnadigt und in seine alten Gemeinschaftsrechte wiedereingesetzt wurde" (S. 13). Gegen diese Auffassung Poschmanns wendet sich ausdrücklich von Campenhausen, a. a. O., S. 137–138 Anm. 5; vgl. 156, wo er behauptet, es sei irreführend, bei Ignatius von Antiochien bereits von Exkommunikation zu sprechen.) Dazu Poschmann, Buße und Letzte Ölung (Handbuch der Dogmengeschichte IV, Faszikel 3), Freiburg 1951, S. 36. 61f. 93 Anm. 16 (verwiesen wird auf die Lehre des Aquinaten, daß der Mensch durch die Sünde, wenn nicht *numero*, so doch *merito* von der Kirche getrennt sei: d. 16, q. 1 a. 2 sol. 5). Zur Lehre des Origenes über die Exkommunikation siehe Karl Rahner, La doctrine

Was ist nun zu Afanas'evs Schlußfolgerung zu sagen? Aus der Tatsache, daß in der alten Kirche der in schwerer Sünde lebende und deshalb der Eucharistie unwürdige Christ als exkommuniziert galt, schließt er, daß er deshalb aufhörte — wenigstens zeitweilig —, ein Glied der Kirche zu sein. Ist Exkommunikation dasselbe wie Verlust des Gliedschaftsverhältnisses zur Kirche? Gewiß, in der Sprache der Urkirche wird die Exkommunikation mit Ausdrücken umschrieben, die wenigstens irgendwie den Verlust des Gliedschaftsverhältnisses zur Kirche besagen. Und doch darf man „exkommuniziert sein" nicht einfachhin gleichsetzen mit „aufhören, Glied der Kirche zu sein". Bei Origenes und noch bei Augustinus wird der Zustand des in schwerer Sünde lebenden Christen in seinem Verhältnis zur Kirche in Wortverbindungen gefaßt, die paradoxal klingen[126]. Nicht nur theoretisch war man überzeugt, daß es in der Kirche (gemäß den Parabeln des Herrn) Gute und Böse gebe; auch die kirchliche Praxis bestätigte, daß die Büßer noch irgendwie in der Kirche leben, zu ihr gehören (sie waren ja zur Buße in der Kirche verpflichtet, in Abhängigkeit von der kirchlichen Autorität und der Gemeinde der Gläubigen).

Besonders ist zu beachten, daß die Natur der jeweils festgestellten oder verhängten Exkommunikation wesentlich von ihrer Ursache abhängt. Ist diese Ursache Häresie oder Schisma, so löst die entsprechende Exkommunikation das Gliedverhältnis. Handelt es sich um hartnäckigen Ungehorsam gegenüber der kirchlichen Autorität, so kann diese vielleicht eine das Gliedschaftsverhältnis lösende Exkommunikation verhängen. Handelt es sich um andere schwere sittliche Vergehen, die nicht den Glauben oder den kirchlichen Gehorsam betreffen, so hört der Sünder, auch wenn er exkommuniziert ist, nicht auf, Glied der Kirche zu sein. Daraus, daß man heutzutage — und überhaupt schon seit Jahrhunderten — nicht mehr jeden schweren Sünder als exkommuniziert betrachtet und als solchen behandelt, sondern nur mehr jenen, der ein schweres Verbrechen aus der Zahl der im kirchlichen Gesetzbuch eigens

d'Origène sur la pénitence: Recherches de science religieuse 37 (1950) 255ff (Exkommunikation ist Ausschluß aus der Kirche und von kirchlicher Versammlung, besonders von der Eucharistie; S. 272). K. Rahner, Zur Theologie der Buße bei Tertullian: Abhandlungen über Theologie und Kirche, Festschrift für Karl Adam, Düsseldorf 1952, S. 139—167. (Die „Exkommunikation [wird aufgefaßt] gar nicht als bloß disziplinärer Akt der äußeren Kirchenorganisation, sondern als Ausdruck des Verhältnisses des Sünders zum mystischen und doch sichtbaren Leib Christi [als das *non posse corpus unius membri vexatione laetum agere*; De poenit. 10, 5]"; S. 154 unten). K. Rahner, Die Bußlehre des hl. Cyprian von Carthago: ZkTh 74 (1952) 257—276; 381—438 (über den ekklesiologischen Gesichtspunkt der schweren Sünde S. 386ff: „Trennung" von der Kirche, dem Kirchenfrieden und dem zentralen Mysterium der Kirche, der Eucharistie. Sünde, Unwürdigkeit für den Eucharistieempfang, Exkommunikation: S. 412). Joseph Grotz S. J., Die Entwicklung des Bußstufenwesens in der vornicänischen Kirche, Freiburg i. B. 1955, versucht, eigentliche Kirchenbuße und Exkommunikationsbuße entwicklungsmäßig voneinander abzuheben.

[126] Augustinus drückt sich ähnlich aus wie Origenes. Siehe z. B. Plato V. Kornyljak, Sancti Augustini de efficacitate sacramentorum doctrina contra Donatistas, Rom-Philadelphia 1953, Kap. III, Artikel V: In Ecclesia intus et foris.

genannten begangen hat, folgt nicht, daß nicht in beiden Fällen wirklich eine Exkommunikation vorliegt. Auch in unserer heutigen lateinischen Absolutionsformel — ähnliches gilt von der byzantinischen[127] — wird zuerst jedesmal die Absolution von der Exkommunikation ausgesprochen. Will man darin nicht nur eine veraltete überkommene Formel sehen oder eine Sicherheitsmaßnahme gegenüber vielleicht im Augenblick unbekannten oder unbewußten Exkommunikationen, sondern die Wirklichkeit, so wäre dies ein Beweis dafür, daß auch heute noch jede schwere Sünde eine Exkommunikation nach sich zieht und damit besonders den Ausschluß von der Eucharistie. Gleichwohl folgt hieraus nicht, daß eine solche Exkommunikation an sich und immer das eigentliche Gliedschaftsverhältnis zur Kirche löst. Es ist also Afanas'evs Identifizierung von Exkommunikation und Verlust der Kirchengliedschaft zu leugnen[128].

2. Das Ideal. — Justin berichtet in Kapitel 67 seiner I. Apologie: „Am sogenannten Sonntag findet bei uns eine Versammlung statt an einem Orte von all jenen, die in den Städten und Dörfern leben"[129]. Und schon ein halbes Jahrhundert vor Justin eiferte Ignatius von Antiochien für die eine Eucharistie, die eine eucharistische Feier, z. B. im Briefe an die Bewohner von Philadelphia: „Haltet euch mit Eifer an eine Eucharistie. Denn eines ist das Fleisch unseres Herrn Jesus Christus und einer ist der Einigungstrank seines Blutes, einer der Opferaltar, wie ein Bischof zusammen mit dem Presbyterium und den Diakonen, meinen Mitdienern . . ."[130]. Die gleiche Norm findet Afanas'ev bei Paulus, u. a. in 1 Kor 10, 17: „Weil es nur ein Brot ist, so sind wir viele nur ein Leib"[131], und überhaupt im Neuen Testament. Afanas'ev meint, daß in den ersten christlichen Jahrhunderten tatsächlich in einer Gemeinde, d. h. örtlichen Bischofskirche nur eine eucharistische Versammlung für alle zur Gemeinde gehörigen Glieder stattgefunden habe. Der

[127] Siehe z. B. Goar, *Εὐχολόγιον* sive Rituale Graecorum², Venedig 1730, S. 540.

[128] Siehe zu dieser Frage Alfons Gommenginger S. J., Bedeutet die Exkommunikation Verlust der Kirchengliedschaft? Eine dogmatisch-kanonistische Untersuchung: ZkTh 73 (1951) 1—71. Gommenginger stellt fest, daß Taufe, Bekenntnis des wahren Glaubens und Unterwerfung unter die rechtmäßige kirchliche Obrigkeit *iure divino* zur Kirchengliedschaft verlangt werden (z. B. S. 66. 67); er kennt eine Ausschlußgewalt im weiteren Sinn (S. 68); er meint, die Kirche zeige an, „daß sie die Exkommunikation nicht unbedingt als Ausschluß aufgefaßt sehen will, wenigstens nicht jede Art" (S. 69—70) und will „zwei extreme Ansichten vermeiden: Die eine, die in jeder Exkommunikation den Verlust der Gliedschaft sieht, was zu ihrer Geringschätzung führen muß, und die andere, die die Unverlierbarkeit der Gliedschaft behauptet, was der gesamten Tradition widerspricht" (S. 70). Gommenginger stützt sich großenteils auch auf die Enzyklika „Mystici Corporis": AAS 35 (1943).

[129] Afanas'ev, a. a. O., S. 9. Er zitiert nach der russischen Übersetzung. Siehe den griechischen Urtext (Rouet de Journel, Enchiridion Patristicum, n. 129). Zur Feier des Sonntags s. bei Afanas'ev S. 9. 17. 18f. 92.

[130] Afanas'ev, S. 11. — Ignatius, An die Philadelphier, n. 4 (Rouet de Journel, Enchiridion Patristicum n. 56).

[131] Afanas'ev, S. 16; 14—19.

Vorsteher bei der Eucharistiefeier war auch Vorsteher der Kirche und umgekehrt[132].

Ja, er sieht in dieser Gewohnheit mehr, ein Axiom, ein Gesetz:

„Die eucharistische Versammlung ist die Versammlung aller an einem Ort zu ein und demselben Zweck. Dieses Axiom folgt aus der Natur der durch Christus eingesetzten Eucharistie. Christus ist undenkbar ohne Kirche, wie der Messias undenkbar ist ohne messianisches Volk. Das Volk Gottes versammelt sich in Gott im Leibe Christi, der die Kirche ist. Diese Versammlung des Volkes Gottes in Gott wird jedesmal in der Eucharistie aktualisiert. Die Richtigkeit dieses Axioms hängt davon ab, ob es im Leben verwirklicht war oder ob es irgend eine dogmatische Behauptung blieb, die im Leben nicht voll in die Erscheinung trat"[133].

Afanas'ev findet nach eingehender Prüfung der in Frage kommenden Stellen aus der Apostelgeschichte (besonders 2, 46) und den Paulusbriefen seine Regel (sein „Axiom") mit größter Wahrscheinlichkeit bestätigt. Noch im 5. Jahrhundert bezeuge das kirchliche Bewußtsein, wenigstens in der römischen Kirche, daß innerhalb einer örtlichen Kirche nur eine eucharistische Versammlung unter Leitung des Vorstehers, d. h. des Bischofs, stattfand[134].

Diese eine eucharistische Versammlung aller unter der Leitung eines einzigen Vorstehers ist Prinzip der Einheit, sie garantiert nach Afanas'ev auch die Einheit, die Identität von örtlicher und allgemeiner Kirche[135].

Zwei Fragen sind nun hier auseinanderzuhalten: 1. die Frage nach der historischen Tatsächlichkeit einer solchen Eucharistiefeier und 2. die Frage, ob diese Umstände nach dem Willen Christi und aus der Natur der Eucharistie heraus zum Wesen der Eucharistiefeier gehören.

1. Die geschichtliche Frage ist schwer mit Sicherheit zu lösen. Wenn es auch als sicher gelten kann, daß in den ersten Jahrhunderten gewöhnlich, in der Regel in einer Bischofskirche nur eine Eucharistiefeier unter einem Haupte stattfand, so läßt sich doch nicht erweisen, daß es nicht schon früh Ausnahmen davon gegeben habe.

Gewiß, von Campenhausen kommentiert den Ausspruch des Martyrerbischofs Ignatius von Antiochien „Fliehet die Spaltungen als Ursprung alles Bösen!"[136]: „Das ist ganz wörtlich gemeint: Ignatius will keine Sondergottesdienste und Sondergruppen in der Gemeinde dulden"[137]. Folgt daraus aber, daß es nach Ignatius keine berechtigte Ausnahme von der Regel geben kann? „Der Bischof allein" — so von Campenhausen — „ist berechtigt, einen Gottesdienst zu leiten und Sakramente zu spenden; wenn jemand anders dies tun will, so darf es nur in seinem Auftrag, sozusagen

[132] Ebd., S. 50–51.
[133] Ebd., S. 19.
[134] Ebd., S. 27.
[135] Ebd., S. 16–17; 27–28; siehe oben S. 270.
[136] Ad Smyrn. 7, 2.
[137] Auch betont von Campenhausen, daß die Einheitsforderung des Ignatius nicht nur kirchenpolitisch und polemisch zu werten sei; die Einheit sei für ihn Grundanliegen seiner gesamten Theologie und Soteriologie (a. a. O., S. 107 ff).

unter Delegation der bischöflichen Rechte, geschehen"[138]. Von Campenhausen verweist auf Smyrn. 8, 1: „Jene Eucharistie soll für sicher[139] gelten, die unter Leitung (der Gewalt) des Bischofs stattfindet oder (unter Leitung) dessen, dem er es gestattet"[140]. Durch diese Worte wird schon für die Wende vom 1. zum 2. Jahrhundert bezeugt, daß nicht nur der Bischof gültig und erlaubterweise die Eucharistie feiern kann. Ob allerdings eine solche — wie man voraussetzen muß — von einem Presbyter geleitete Eucharistiefeier in Gegenwart des Bischofs stattfinden mußte, ob sie an die Stelle der Eucharistiefeier des Bischofs trat oder an einem von dem der bischöflichen verschiedenen Orte, wenn etwa die Umstände eine solche Teilung und Trennung notwendig machten oder nahelegten, über all dies sagt uns der Text nichts. Unseres Erachtens darf man auch aus der starken Tendenz des Ignatius, Spaltungen unter allen Umständen zu meiden und deshalb keine Sondergottesdienste in der Gemeinde zuzulassen, nicht zuviel folgern. Wollte Ignatius auch dann eine örtliche Trennung oder Teilung der Eucharistiefeier absolut ausschließen, wenn schwerwiegende Gründe dafür vorhanden waren und zugleich im konkreten Falle die Gefahr einer Spaltung oder Trennung von der Einheit ausgeschlossen war? Es läßt sich nicht beweisen, daß dem Martyrerbischof von Antiochien für solche Fälle das notwendige Maß an Klugheit und Anpassung fehlte.

Afanas'evs Argumente, sei es gegen die liberale Theologie, die aus der Gegenüberstellung von Geistwirken und kirchlicher hierarchischer Struktur auf eine Mehrzahl eucharistischer Versammlungen in der Urkirche schließt, sei es aus der genauen Untersuchung der Wortbedeutung gewisser griechischer Ausdrücke (wie *κατ' οἶκον* [Apg 2, 46], *ἐπὶ τὸ αὐτό* [Apg 2, 44], *ἡ κατ' οἶκον ἐκκλησία* [Röm 16, 5; 1 Kor 16, 19; Kol 4, 15; Phil 1, 2])[141], ergeben jedoch nur einen großen Grad von Wahrscheinlichkeit und erweisen nicht mit Sicherheit Ausnahmen als unmöglich. Mehr behauptet ja auch Afanas'ev im Grunde nicht[142].

2. Zur grundsätzlichen Frage. Ist nun die Einzigkeit der eucharistischen Feier in einer einzigen örtlichen Kirche unter einem einzigen Vorsteher eine notwendige, wesentliche Folgerung aus der Natur der Eucharistie, ein ekklesiologisches Axiom oder Gesetz, wie Afanas'ev meint?

Ein solches Axiom läßt sich nicht beweisen. Freilich hat eine solche Einzigkeit der eucharistischen Feier an einem Ort auch ihre hohe reale, ideale und symbolische Bedeutung[143]. Ein solches Ideal

[138] S. 110.

[139] *βεβαία*. festbegründet, unangefochten.

[140] *ἡ ὑπὸ ἐπίσκοπον οὖσα ἢ ᾧ ἂν αὐτὸς ἐπιτρέψῃ* — unter der Gewalt, Botmäßigkeit. Vgl. Afanas'ev, a. a. O., S. 12—13. 61.

[141] S. 19ff; 21f. — S. 21: Phil 1, 2 muß heißen: Phil 4, 21—22.

[142] Er spricht von „maksimal'naja uverennost' " (S. 27).

[143] Dom Lambert Beauduin O. S. B. fragt in einem auf dem Eucharistischen Kongreß von Amsterdam 1924 gehaltenen Vortrag „La concélébration eucharistique" im Zusammenhang mit der Konzelebration in der Urkirche: „Les prêtres du second ordre peuvent-ils offrir le sacrifice séparément, et l'unité de

setzt eine kleine Gemeinde, eine kleine Gemeinschaft voraus und konnte deshalb in den Anfängen des Christentums leichter verwirklicht werden. Doch war die eucharistische Versammlung dazu bestimmt, nicht nur stets im Geiste zu ihrem Ursprung im trauten, engen Kreise des Abendmahlssaales zurückzukehren, sondern von dort ausgehend die Welt zu erobern und in der Welt immer neue Räume, Kapellen, Kirchen und Dome auszufüllen. Die Kirche und die Eucharistie sind für alle Menschen und Völker bestimmt. Wenn an einem Ort, vor allem in einer größeren Stadt die Zahl der Gläubigen wuchs, war damit von selbst eine Teilung der Eucharistiefeiern gegeben. Dies konnte nun auf verschiedene Weise geschehen. Entweder wurde z. B. in einer großen Stadt jede dieser eucharistischen Gemeinden von einem eigenen Bischof geleitet — was an einem Orte, d. h. in ein und derselben Stadt, zu einer Vervielfältigung der Bischofskirchen geführt hätte —, oder aber man hätte an der Einzigkeit des Bischofs in derselben Stadt festgehalten, die eucharistischen Einzelversammlungen aber in Abhängigkeit vom Bischof Presbytern unterstellt. Weder im einen noch im andern Falle hätte das Idealprinzip Afanas'evs unangetastet bleiben können. Die Unzulänglichkeit des Prinzips rührt zum großen Teil daher, daß die Worte „an einem Orte" in sich recht unbestimmt sind. Es kann damit ein Dorf gemeint sein, ein Städtchen, eine Stadt, eine Großstadt und eine moderne Weltstadt mit ihren Millionen von Einwohnern. Man sieht nicht, wie ein Prinzip, das mit der Entwicklung der Ereignisse, mit dem Anwachsen der Zahl der Gläubigen gar nicht beibehalten werden kann, in der Natur der Eucharistie begründet, mit ihr notwendig verbunden sein soll, und das um so weniger als doch der göttliche Begründer der Eucharistie die konkreten Lagen und Entwicklungsbedingungen seiner Kirche vorausgekannt, vorhergesehen hat.

Afanas'evs Prinzip scheint aber unausgesprochen noch auf einer anderen unannehmbaren Voraussetzung zu beruhen. Wie ist nach seiner Auffassung die Gesamtkirche gegliedert? Ähnlich wie die von Rom getrennten Ostchristen nicht nur die großen Autokephalien, sondern auch innerhalb dieser die einzelnen Bischofskirchen für im wesentlichen einander gleich- und nebengeordnet ansehen, sieht Afanas'ev die Gesamtkirche als Summe der gleich- und nebengeordneten eucharistischen Versammlungen oder Gemeinden. Betrachte ich die Kirche nur unter der Rücksicht des eucharistischen und priesterlichen Strukturprinzips, so ist diese Anschauung an sich richtig. Nun besteht aber die Kirche auch noch aus andern wesensmäßigen Strukturprinzipien. Neben der Hierarchie von Geweihten (Bischöfen, Priestern, Diakonen) und Laien (Getauften und Gefirmten ohne Weihegrad) steht die Hierarchie des Lehr- und Hirtenamtes. In der katholischen Kirche gibt es einen obersten Bischof, Lehrer und Hirten und deshalb nicht nur Neben-.

l'Église ne sera-t-elle pas compromise dans sa manifestation la plus efficace et la plus sacrée, si le prêtre s'isole de son pontife pour célébrer les saints Mystères en dehors du cadre hiérarchique si suggestif que nous avons décrit?" (S. 3).

sondern auch Unterordnung. Im sichtbaren Haupte der Kirche ist die gesamte hierarchische Struktur der Kirche zusammengefaßt und die Einheit von Gesamtkirche und örtlichen Kirchen verwirklicht. Leugne ich die Notwendigkeit eines solchen sichtbaren Hauptes, dann muß ich die wesensmäßige Verbindung von örtlichen Kirchen und Gesamtkirche in anderer Weise konstruieren. Hier liegt anscheinend einer der tieferen Gründe, warum Afanas'ev immer wieder den Zusammenhang zwischen örtlicher Eucharistiefeier und Gesamtkirche betont, und zwar als wesentlich, warum — nach seiner Terminologie — die örtliche Kirche bei der Eucharistiefeier Kirche Gottes wird und die eucharistische Versammlung nicht nur Prinzip der Einheit innerhalb einer örtlichen Kirche ist, sondern auch Garantie für die Identität von örtlicher und allgemeiner Kirche.

Nun liegt aber dieser Auffassung, wenigstens zum Teil — wie aus den obigen Ausführungen hervorgehen dürfte[144] —, eine Verwechslung von Realität und Symbolismus zugrunde. Der wesentliche Symbolismus der Eucharistie selbst kann mit einem akzidentell mehr oder weniger vollkommenen Symbolismus der eucharistischen Feier oder der Mitglieder der eucharistischen Versammlung verbunden sein. Die akzidentelle Symbolik[145] darf jedoch nicht geringgeschätzt oder vernachlässigt werden. Sie hat als reales Prinzip der kirchlichen Einheit eine große Bedeutung. Wesentlich hat jede Eucharistiefeier den gleichen Wert als Prinzip der Einheit für jede örtliche Kirche wie für die Gesamtkirche. Akzidentell aber hängt der Einheitserfolg, die Einheitswirkung ab von der Zahl der Teilnehmer, von ihrer Andacht und inneren Verfassung wie von äußeren Umständen. So weist die konkrete Eucharistiefeier die allergrößten Unterschiede auf, je nachdem z. B. ein Priester allein zelebriert oder nur mit dem Meßdiener oder aber wenige oder zahlreiche Gläubige am heiligen Opfer teilnehmen, an der sonntäglichen Pfarrmesse, am Pontifikalamt im hohen Dom oder aber anläßlich eines eucharistischen Weltkongresses, der Hunderttausende um den einen Opferaltar versammelt.

[144] Siehe oben S. 276 ff.

[145] Wesentlicher Symbolismus der Eucharistie ist z. B. ihr Mahlcharakter, sind die Gestalten von Brot und Wein. Akzidentell möchte ich z. B. jenen Symbolismus nennen, den Pascher in die Worte faßt: „Der Priester ist im sakramentalen Symbol der Herr, die Gläubigen sind die Kirche" (S. 303; vgl. 170–171. 284. 285. 311 ff. 339), d. h. den Symbolismus des Verhältnisses Priester/Gläubige = Christus/Kirche. Selbstverständlich ist die Tatsache, daß der Priester bei der Eucharistiefeier Christus symbolisiert — da er ihn nach östlicher traditioneller Auffassung bildlich darstellt, nach westlicher Auffassung vertritt — der Eucharistiefeier wesentlich. Daß aber die Gläubigen im Unterschied zum Priester bei der Eucharistiefeier die Kirche darstellen, ist nicht so deutlich, da ja auch der zelebrierende Priester die Kirche vertritt und darstellt. Das Wesentliche wird bei jeder gültigen Eucharistie wirklich dargestellt; z. B. die Tatsache, daß die Opfergabe die Gestalt einer Speise hat, oder der Mahlcharakter der Eucharistie, selbst wenn nur der zelebrierende Priester kommuniziert. Das Akzidentelle kann wirklich dargestellt werden, braucht es aber absolut gesprochen nicht. Wenn z. B. mehrere Priester konzelebrieren, aber kein Gläubiger teilnimmt, ist der Symbolismus Priester / der Herr und Gläubige / die Kirche tatsächlich nicht dargestellt — oder nur sehr unvollkommen und mangelhaft.

3. Zugeständnis an die historische Wirklichkeit. — Afanas'ev sieht sehr wohl, daß sich sein Ideal tatsächlich weder ganz verwirklicht hat noch auch je ganz verwirklichen ließ. Darum will er „ein heroisches Blatt der Kirchengeschichte nicht idealisieren": Wie zur Zeit Justins des Martyrers so ist es auch in unserer Zeit: viele sind von der eucharistischen Versammlung abwesend: immer gab es Kranke und Hochbetagte, zu weit Abwohnende, an jedem Tage Beschäftigte, Sklaven bei ihrer Pflichtarbeit usw.[146]. Mit Recht wirft Afanas'ev die Frage auf, ob die urchristliche Gemeinde in Jerusalem zahlenmäßig sich mit einer einzigen eucharistischen Versammlung begnügen konnte. Gewiß, aus den Angaben der Apostelgeschichte[147] läßt sich nichts Bestimmtes entnehmen, da wohl die Mehrzahl aller Neuchristen von auswärts waren[148]. Afanas'ev meint, wenn alle Gläubigen sich anläßlich des Apostelkonzils versammelten[149], dann sei es auch nicht unmöglich anzunehmen, daß sie sich zur gemeinsamen eucharistischen Feier versammeln konnten. Doch unterstreicht er abermals „daß der Begriff ‚alle' in idealem Sinne aufzufassen ist und deshalb nicht immer der faktischen Lage der Dinge entsprach". Immer gab es Kranke und gerade von Jerusalem Abwesende. „Jede Jerusalemer eucharistische Versammlung schloß ideal alle ihre Glieder ein; real aber fand dieser ideale Begriff darin seinen Ausdruck, daß es außer dieser einen eucharistischen Versammlung keine anderen Versammlungen gab"[150].

Wir haben gesehen, daß in Afanas'evs Axiom das „alle an einem Ort" sich sehr bald in der Geschichte des kirchlichen Wachstums nicht mehr durchführen ließ; daß obendrein eine solche örtliche Bezeichnung etwas wesentlich Unbestimmtes hat. Auch die Worte „immer alle" sind unbestimmt. Eine eucharistische Versammlung, die alle Mitglieder einer örtlichen Kirche vereinte, konnte es normalerweise unter den konkreten Umständen des irdischen Lebens nicht geben, was Afanas'ev natürlich zugibt, wenn er von einer nur idealen Einheit aller spricht, die real dadurch zum Ausdruck gekommen sei, daß an ein und demselben Orte keine andere eucharistische Versammlung stattfand. Nehmen wir nun aber an, es sei aus wichtigen Gründen damals doch schon gelegentlich zu einer realen Teilung der örtlichen Kirche in eucharistische Gruppen gekommen, so würde dieses die ideale Einheit der Gläubigen gar nicht notwendig gestört haben. Denn auch so hätte die Eucharistiefeier ihre wesentlichen symbolischen Einigungswerte bewahrt.

4. Negative Beurteilung der historischen Entwicklung. — In der Urkirche bedeutete in der Kirche sein oder zu ihr gehören dasselbe wie an der eucharistischen Versammlung teilnehmen. Das wurde später anders:

[146] Afanas'ev, S. 10.
[147] Z. B. 2, 41 und 47. Vers 41 ist von etwa 3000 am Pfingsttage Bekehrter die Rede, in 4,4 von 5000 Männern.
[148] Vgl. Vers 5ff.
[149] Apg 15, 22. Vgl. jedoch Vers 4 und 6.
[150] Afanas'ev, S. 23–24.

„Die spätere Idee der griechisch-römischen ‚Stadt' (*πόλις-civitas*) drang ins kirchliche Bewußtsein ein und änderte diesen Grundsatz der ursprünglichen eucharistischen Ekklesiologie. Im Bezirk der Stadt-Kirche des Bischofs kam eine Reihe eucharistischer Versammlungen auf, in denen die Eucharistie, unabhängig und gesondert von der durch den Bischof vollzogenen Eucharistie, durch Priester vollzogen wurde. Statt der einen eucharistischen Versammlung, als Prinzip der Einheit der örtlichen Kirche, kommt ein neues Prinzip auf: die griechisch-römische Stadt bestimmt die Einheit der örtlichen, vom Bischof angeführten Kirche. Beim Zusammenstoß dieser Prinzipien überwindet und beseitigt ‚die Stadt' das eucharistische Prinzip"[151].

Zu Zeiten Justins war nach Afanas'ev das „Stadtprinzip" noch völlig unbekannt. Der Umschwung kam erst viel später. Mit dem Aufhören der Verfolgungen im 4. Jahrhundert wurde die religiös-politische Lage des Christentums verändert. Breite Massen strömten in die Kirche ein und senkten die sittlich-religiöse Höhenlage[152].

Doch auch noch andere, innere und äußere Gründe führten dazu, daß man vom Prinzip der einen Eucharistiefeier abging; so das zahlenmäßige Anwachsen der Stadtgemeinden, die Verfolgungen, die größere Versammlungen nicht zuließen, die innere Entwicklung der Ekklesiologie. An Stelle der „Chor"-Bischöfe treten die Priester in den Landgemeinden und dann auch in den Städten in Unterordnung unter den Bischof. In den Städten bildeten sich unter dem Bischof Pfarreien[153].

Und dann besonders: „Zugleich mit dem Bischof als dem Vorsteher der örtlichen Kirche wurde der Priester zum Vollzieher der Eucharistie. Das war eine der tiefgreifendsten Veränderungen, die in der Kirchengeschichte vor sich ging. Das war nicht nur eine Veränderung des administrativen Prinzips der Kircheneinteilung, sondern eine Veränderung in der Lehre von der Kirche selbst... Die eucharistische Versammlung hörte auf, Anzeichen der Einheit der örtlichen Kirche zu sein, da sie nicht mehr, wie das früher war, die ganze Kirche Gottes in ihrer ganzen Fülle enthüllt"[154].

Zu dieser Zersplitterung, Vervielfältigung der eucharistischen Versammlungen trug dann noch ein anderer Umstand bei, die Konzelebration der Priester:

„Die Entwicklung der Idee der ‚Konzelebration' der Priester ging Hand in Hand mit dem Umstand, daß die Lehre von der Konzelebration des Volkes Gottes mit seinem Vorsteher im theologischen Bewußtsein verdunkelt wurde. Das Grundprinzip der Konzelebration des Volkes wurde durch die Konzelebration der Priester ersetzt. Die Übertragung der Konzelebration des Volkes auf die gesonderte Gruppe der Priester mußte eine gewisse Verdunkelung der Natur der Eucharistie zur Folge haben. Wo sie doch das Sakrament der Kirche ist, wird sie im theologischen Bewußtsein zu einem aus den Sakramenten der Kirche. Anderseits verändert die Schuldogmatik die ursprüngliche Lehre vom Vollzieher, Spender der Sakramente. Mit dem Entstehen der Idee der Weihe werden zu Vollziehern der heiligen Handlung nur ‚die Geweihten', nicht aber das ganze Gottesvolk, das durch Gott mit seinem Vorsteher versammelt ist. Die Sakramente verwandeln sich in der Schuldogmatik in individuelle Akte, die von jenen vollzogen werden, die jene Fähigkeit erhalten haben..."[155].

[151] Ebd., S. 10. Ausführlich handelt Afanas'ev über diese Entwicklung in seinem Artikel „Der mißlungene kirchliche Bezirk": Der orthodoxe Gedanke (Neudavšijsja cerkovnyj okrug": Pravoslavnaja Mysl') 9 (1953) 7–30.

[152] Vgl. Afanas'ev, Trapeza Gospodnja, S. 83.

[153] Ebd., S. 62.

[154] Ebd., S. 62–63.

[155] Ebd., S. 56.

Negativ bewertet Afanas'ev ebenfalls die Geschichte der Kommunion der Gläubigen. Wie wir gesehen haben[156], meint Afanas'ev, daß nach altchristlicher Lehre der, welcher nicht kommunizieren konnte, wenigstens zeitweilig aufhörte, Glied der Kirche zu sein[157]: Verzicht auf die Teilnahme am Herrenmahl war gleichbedeutend mit Exkommunikation[158]. Im 9. Apostolischen Kanon (ungefähr gleich dem 2. des Konzils von Antiochien) werden alle Gläubigen, die in die Kirche kommen, aber nicht bis zum Ende der Kommunion bleiben, aus der Gemeinschaft ausgeschlossen. Im 8. Apostolischen Kanon wird vorgeschrieben, daß ein Bischof, Priester oder Diakon oder sonst ein Geweihter ausgeschlossen sein soll, wenn er bei der Feier der Eucharistie nicht kommuniziert[159]. Auf dem Trullanum und dem VII. allgemeinen Konzil wurde den Kanones von Antiochia und den Apostolischen allgemein-kirchliche Geltung zuerkannt.

„Gleichzeitig hiermit" — so Afanas'ev — „verkündete das Trullanum feierlich alle Kanones, die es annahm, als unveränderlich. Ein Paradox des kirchlichen Lebens besteht darin, daß die Dogmatisierung der Kanones mit dem Beginn ihrer faktischen Änderung zusammenfällt... Ein anderes Paradox liegt darin, daß das kirchliche Bewußtsein den Charakter der Unveränderlichkeit hauptsächlich jenen Anordnungen zuschreibt, die sich auf die kirchliche Organisation beziehen, d. h. solchen, die ihrem Wesen nach darauf keinen Anspruch erheben können. Was die Bestimmungen betrifft, die sich aus der Natur der Kirche selbst ergeben und deshalb wirklich keiner Veränderung unterliegen, so verlieren sie stufenweise ihre Bedeutung"[160].

Die Gruppe jener, die der Eucharistiefeier, ohne zu kommunizieren — und auch ohne exkommuniziert zu sein —, beiwohnen, wird immer größer. So wurde die Einheit der eucharistischen Versammlung gestört[161].

Im 4. Jahrhundert versuchte die kirchliche Autorität durch Konzilien den Mangel an Eifer der Gläubigen bezüglich ihrer Teilnahme an der Eucharistie zu überwinden. Im 12. und 13. Jahrhundert ließ sie nicht nur davon ab, sondern legitimierte, was entschieden verurteilt worden war. Ja, die Schultheologie versucht eine Praxis theologisch zu begründen, die den kirchlichen Kanones nicht entspricht. Afanas'ev meint, dieser Widerspruch erkläre sich daraus, daß früher nach der Teilnahme oder Nichtteilnahme an der Eucharistie gefragt wurde, während wir heute nach häufiger oder seltener Kommunion fragen[162].

Diesen Umbruch, dies allmähliche Absinken beschreibt Afanas'ev in dunklen Farben:

„Als die eucharistische Versammlung die Versammlung aller war, konnte es die Frage einer häufigen oder seltenen Kommunion nicht geben. Als man begann die Eucharistie einige Male in der Woche zu feiern, und besonders, als man begann, sie täglich zu feiern, da hörte sie auf, Versammlung aller zu sein, und (sie wurde zur Versammlung) nur einiger, da faktisch alle Glieder der örtlichen

[156] Siehe oben S. 284.
[157] Afanas'ev, a. a. O., S. 72.
[158] S. 75.
[159] Ebd., S. 77—78. Vgl. Mansi 1, 29—32.
[160] Afanas'ev, a. a. O., S. 78.
[161] Ebd., S. 79.
[162] Ebd., S. 83.

Kirche an ihr gar nicht teilnehmen konnten. Diese mußten abwechselnd entweder an der einen oder der anderen Eucharistie teilnehmen. Im Bewußtsein der Gläubigen verstärkt sich allmählich der Gedanke, daß die Eucharistie nicht ein Werk der Kirche, und folglich ein Dienst des ganzen Volkes ist, sondern ein sakramentaler Akt, der unabhängig davon vollzogen wird, ob man sich am gleichen Ort versammelt"[163].

„Es fanden sich solche, die an der Eucharistie teilnahmen, und solche, die ihr lediglich beiwohnten. Gleichzeitig damit unterliegt der Begriff der Teilnahme an der Eucharistie einer beträchtlichen Verengung. Man beginnt, die eucharistischen Gebete im geheimen am Altar zu sprechen... Für viele Jahrhunderte erneuert sich im liturgischen Leben die *disciplina arcani*, doch nicht für die Ungläubigen, sondern für die Gläubigen. Hernach wird der Altar von den Gläubigen durch die Ikonostase abgetrennt, die vor ihnen den Vollzug der Eucharistie verbirgt. Die Eucharistie wird zum großen Mysterium, aber nicht im neutestamentlichen Sinne, sondern beinahe im hellenistischen... Das große Geheimnis wird am Altar vollzogen, doch haben die Gläubigen an seinem Vollzug keinen Anteil. Ihr Anteil blieb nur mehr die Kommunion. Für die Weltleute sonderte sie sich ab zu einem gesonderten sakramentalen Akt. Als solcher hängt er nicht zusammen mit dem Werk der Kirche oder dem Dienst des Volkes. Die Eucharistie wird von jenen vollzogen, die durch die Weihe zu ihrem Vollzug ermächtigt wurden. Bei einer solchen Auffassung der Kommunion als eines individuellen sakramentalen Aktes entsteht natürlicherweise die Frage, wie oft man ihn wiederholen könne, da er bedingt ist durch den persönlichen Zustand dessen, der sie empfängt. Von hier aus kommt es dann zur Frage, ob derjenige, der die eucharistischen Gaben empfangen will, vorbereitet sei oder unvorbereitet, ob er würdig sei oder unwürdig. Als das Werk der Kirche, das alle vereint, und das vom Volk vollzogen wird, das mit seinem Vorsteher versammelt ist, schließt die Eucharistie eine solche Fragestellung aus"[164]. Die Folge von allem ist, daß das Herrenmahl im leeren Gotteshaus ohne Teilnehmer gefeiert wird[165]. Die Folge ist individuelle Zersplitterung[166].

In all diesen Ausführungen ist zweifellos manches richtig gesehen und beobachtet. Wollte Afanas'ev nur behaupten, daß unsere irdische, räumlich-zeitliche Existenz unvollkommen ist, daß sie neben Licht auch immer Schatten zeigt, so hätte er vollkommen recht. Doch erhält die geschichtliche Wirklichkeit in seinen Ausführungen eine betont negative, fast pessimistische Note. Mit dieser seiner negativen Kritik an der historischen Entwicklung müssen wir uns nun hier kurz auseinandersetzen. Wir beschränken uns dabei aber auf das allgemeine Problem der Eucharistie als Prinzip kirchlicher Einheit, ohne auf seine Theorie vom Werden der Priesterkonzelebration und von der Entwicklung der Laienkommunion einzugehen.

„Statt der einen eucharistischen Versammlung als Prinzip der Einheit der örtlichen Kirche" — so Afanas'ev — „kommt ein neues Prinzip auf: die griechisch-römische Stadt bestimmt die Einheit der örtlichen, vom Bischof angeführten Kirche". Uns scheint, daß Afanas'ev bei der Darstellung der Entwicklung und des Ausbaues der kirchlichen Organisation Dinge miteinander verquickt, die auseinandergehalten werden müssen.

Ist es wahr, daß bei dieser Entwicklung das Polis-Prinzip — oder sagen wir das politische Prinzip — das kirchlich-eucharistische

[163] Ebd., S. 84.
[164] Ebd., S. 84—85.
[165] Ebd., S. 89.
[166] Vgl. ebd., S. 91—92.

verdrängt hat? Von Anfang an hat in der Kirche eine tatsächliche Verbindung bestanden zwischen Stadt, örtlicher Kirche und eucharistischer Versammlung. In Jerusalem, Samaria, Antiochien, ...Philippi, Thessalonich, Athen, Korinth, Ephesus, Rom entstanden die ersten örtlichen Kirchen und eucharistischen Gemeinden. Schwieriger wird sich historisch feststellen lassen, wie die kirchlichen Landgemeinden entstanden sind. Da die Stadtgründungen älter sind, ist es natürlich, daß die dazukommenden Landgemeinden wohl von Anfang an eine gewisse Abhängigkeit von der Stadtkirche zeigten. Nun ist aber wohl zu unterscheiden zwischen nur tatsächlicher und zum Prinzip erhobener Abhängigkeit. Erst eine zum Prinzip erhobene unrechtmäßige Abhängigkeit stünde im Gegensatz zum kirchlichen, eucharistischen Prinzip.

Wie wir gesehen haben, mußte es beim Anwachsen der Zahl der Gläubigen zu einer Trennung und Teilung der eucharistischen Versammlungen kommen. Man muß nun aber von der einfachen Tatsache des Anwachsens — die positiv zu werten ist — jene geschichtlichen Faktoren scheiden, die ein Anwachsen als schädlich oder auch als schädlich erscheinen lassen, z. B. daß nach Aufhören der Verfolgungen unterschiedslos nicht nur Elite, sondern breite Volksmasse in die Kirche einströmte. Afanas'ev unterscheidet in seiner Darstellung diese beiden Aspekte des Anwachsens nicht.

Nach Afanas'ev bedeutete für die Urkirche „in der Kirche sein" oder „zu ihr gehören" dasselbe wie an der eucharistischen Versammlung teilnehmen; dies sei später anders geworden. Auch hier ist wieder zu unterscheiden. Die Teilnahme an der eucharistischen Versammlung bzw. das Recht darauf wird durch alle Jahrhunderte hindurch als wesentlich verbunden mit der Kirchengliedschaft betrachtet. Davon zu unterscheiden ist die weitere Frage, die erst im Verlauf von Jahrhunderten weiter geklärt wurde, ob der Ausschluß der Sünder von der eucharistischen Gemeinschaft — wegen der engen Verbindung beider Faktoren — auch stets wesentlich und notwendig den Verlust der Kirchengliedschaft nach sich ziehe.

Afanas'ev sieht einen Abfall vom ursprünglichen Ideal in der Tatsache, daß später der Bereich einer Bischofskirche, einer Diözese, eines Bistums nicht mehr mit dem einer eucharistischen Versammlung zusammenfiel. Wäre etwa eine Aufteilung, ja man muß sagen eine Zersplitterung der ganzen Kirche in ebensoviele Bischofskirchen wie eucharistische Einzelversammlungen vollkommener, idealer? Man sieht nicht, wie bei einer solchen Aufteilung die Kirche als ganze regiert werden könnte. In der Tat drängte der Lauf der kirchengeschichtlichen Ereignisse hin nicht nur zu einer Nebenordnung, sondern zu einer organisch abgestuften Unterordnung durch die Aufteilung in Bistümer, Metropolien, Patriarchate, die alle ihre Spitze im römischen Papste besitzen. Die Anpassung an die Bezirke der staatlichen Verwaltung entsprach der natürlichen Lage und Entwicklung, hatte aber ihre Grenzen, wie aus den späteren Jurisdiktionsstreitigkeiten im Osten wie zwischen Osten und Westen deutlich wird.

Das Aufgeben des Prinzips der einen Eucharistiefeier hängt dann nach Afanas'ev mit einer anderen von ihm sehr negativ bewerteten Tatsache zusammen: damit, daß der Priester zum Vollzieher der Eucharistie wurde. Hierin sieht Afanas'ev eine der tiefgreifendsten Veränderungen der Kirchengeschichte, nicht nur eine Veränderung in der kirchlichen Verwaltung und Einteilung, sondern auch eine Veränderung der Lehre von der Kirche, der Ekklesiologie. Die negative Folge dieser Änderungen bestand nach Afanas'ev darin, daß die eucharistische Versammlung aufhörte, sowohl Anzeichen für die Einheit der örtlichen Kirche zu sein als auch die ganze Kirche Gottes in ihrer Fülle zu offenbaren.

Zwei Bilder schweben Afanas'ev vor. Erstens die Eucharistiefeier, wie sie etwa in den Schriften des Martyrers Ignatius erscheint: die örtliche Kirche kennt nur eine eucharistische Versammlung, in der Presbyter und Gläubige sich um den Bischof scharen. Zweitens die spätere Aufteilung einer örtlichen Kirche in mehrere eucharistische Versammlungen: an einer Stelle feiert der Bischof, vielleicht mit einigen Priestern und dann mit den Gläubigen die Eucharistie; an anderen Stellen leiten Priester die eucharistische Feier. Die eine Bischofskirche ist in ihrer eucharistischen Feier zerteilt, aufgesplittert, mögen auch die gesondert zelebrierenden Priester rechtlich dem Bischof unterstehen. Wenn wir diese beiden Bilder miteinander vergleichen, so scheint — wenigstens auf den ersten Blick — die negative Schlußfolgerung Afanas'ev berechtigt zu sein. Im zweiten Falle ist die eucharistische Versammlung tatsächlich nicht mehr Ausdruck für die Einheit der ganzen örtlichen Kirche, sondern nur eines ihrer Teile. Und wo nicht der Bischof, sondern ein Priester die Eucharistiefeier leitet, ist auch weniger von der hierarchischen Fülle der Gesamtkirche, ist diese weniger vollkommen dargestellt.

Gleichwohl hat Afanas'ev mit seiner negativen Beurteilung der kirchlichen Entwicklung nur zum geringeren Teile recht.

Wir wissen zwar nicht, wann genau in den ersten Jahrhunderten einfache Presbyter angefangen haben, regelmäßig die Eucharistie zu vollziehen. Nach Afanas'evs Darstellung[167] hat man den Eindruck, als ob auf einmal die Presbyter widerrechtlich diese Funktion ausübten. Seitdem die Presbyter im engen Sinne des Wortes klar von den Bischöfen unterschieden wurden, hatten sie in der Kirche eine den Bischöfen untergeordnete Stellung. Das zeigte sich auch in ihrem Verhältnis zur Eucharistie und zur eucharistischen Versammlung. Dem entspricht vollauf das Zeugnis Ignatius des Martyrers[168] — und dieses gilt bereits für die zweite Hälfte des ersten Jahrhunderts —, daß nicht nur der Bischof, sondern auch im Auftrage des Bischofs ein anderer gültig die Eucharistie vollziehen kann. An der späteren eindeutigen Entwicklung bemessen kommt als solch ein Vertreter oder Beauftragter des Bischofs nur ein Presbyter in Frage. Nach kirchlicher Überlieferung ist also hier

[167] Afanas'ev, Trapeza Gospodnja, S. 60ff.
[168] Siehe oben S. 288.

grundsätzlich und wesentlich dem Presbyter der Platz angewiesen, bzw. ist ihm Platz gelassen, die Eucharistie „im Auftrage des Bischofs" zu vollziehen. In welchem Umfang dann der Bischof von einer solchen Möglichkeit Gebrauch macht, ist nur eine sekundäre Frage, eine Frage nach den Gewohnheiten, den Bräuchen, der Angemessenheit, den konkreten Umständen, der tatsächlichen Lage und der sich aus dieser ergebenden Entwicklung. Afanas'ev insistiert auf dem Umstand, daß der Bischof nur ausnahmsweise, im Falle seiner Abwesenheit oder Krankheit, einen andern mit der Feier der Eucharistie beauftragte[168a]. Wir bemerken übrigens, daß Ignatius von solchen Einschränkungen der eucharistischen Delegationsgewalt des Bischofs nichts sagt, obschon man aus der damaligen Gewohnheit wohl auf solche Einschränkungen schließen kann oder vielleicht sogar muß. Doch wie dem auch sei: grundsätzlich läßt eine solche Beauftragungsmöglichkeit dem Priester seine spätere tatsächliche Stellung bei der Eucharistiefeier offen. Sollte später beim ständigen Anwachsen der Zahl der Gläubigen die Einheit der örtlichen Bischofskirche gewahrt bleiben, so konnte zwar eine einzige eucharistische Versammlung nicht mehr alle vereinen, aber es ergab sich ganz von selbst die Möglichkeit, daß Presbyter in Abhängigkeit vom Ortsbischof an verschiedenen Orten zelebrierten. Und dies hinderte die verschiedenen eucharistischen Versammlungen einer örtlichen Bischofskirche nicht daran, durch die Eucharistie untereinander und mit den Christen der anderen örtlichen Kirchen vereint zu werden, ebensowenig wie es zur apostolischen Zeit als ein Mangel angesehen werden konnte, daß schon damals notwendigerweise die eucharistischen Versammlungen derer, die „ein Herz und eine Seele waren" (Apg 4, 32), sehr bald nach Städten und Orten getrennt wurden und nicht mehr nur eine eucharistische Versammlung wie die traute Gemeinde im Abendmahlssaale bildeten.

Man sieht in der Tat nicht recht, weshalb die wegen des beständigen Anwachsens der Kirche notwendige Aufteilung in einzelne kleinere eucharistische Gruppen negativ zu bewerten sei, da ja auch die kleine eucharistische Versammlung ihre positiven Werte, ihre Vorzüge hat (z. B. leichtere Sammlung der Gläubigen, größere Intimität, usw.). Außerdem muß klar geschieden werden zwischen nur symbolischen oder nur akzidentellen Werten einer konkreten eucharistischen Versammlung und jenen Werten, sei es für den Einzelchristen, sei es für die einzelne eucharistische Versammlung und die Gesamtkirche, die in jeder eucharistischen Feier wesentlich beschlossen sind. Es ist sehr gut möglich, daß eine unter der Rücksicht der äußeren Darstellung und Vertretung ideale eucharistische Versammlung, die der idealen Norm Afanas'evs entspricht, in Wirklichkeit an Einheit, Gnade und Heiligkeit weniger bewirkt als eine äußerlich und akzidentell weniger vollkommene. Hieraus folgt anderseits nicht, daß die akzidentellen, äußeren Rücksichten zu vernachlässigen wären; sondern nur, daß sie an sich weniger wesentlich sind.

[168a] Afanes'ev, a. a. O., S. 61.

Wenn nun Afanas'ev der Aufteilung der eucharistischen Versammlung nicht nur die tatsächliche negative Wirkung zuschreibt, daß nunmehr die einzelne eucharistische Versammlung weniger vollkommen die Einheit der örtlichen Kirche wie der Gesamtkirche darstelle, sondern hier auch eine grundsätzliche Veränderung im theologischen Bewußtsein feststellen will: als ob die Eucharistie nun nicht mehr betrachtet werde als das Sakrament der Kirche, als Kirche, sondern nur mehr als eins aus den Sakramenten der Kirche; so sieht man nicht die Rechtmäßigkeit einer solchen Schlußfolgerung. Wie soll eine notwendige akzidentelle Teilung eine so wesentliche negative Wirkung verursachen? Wir haben bereits oben gesehen[169], daß der Satz, die Eucharistie sei das Sakrament der Kirche, sei die Kirche, in dieser Allgemeinheit ungenau ist und genauerer Erklärung bedarf. Und auch daraus, daß die Eucharistie unter wesentlicher Rücksicht (z. B. weil sie den Herrn selber enthält, sein Opfer darstellt, durch das alle Gnaden vermittelt werden) das erste und vorzüglichste Sakrament ist, folgt nicht, daß sie nicht unter anderer Rücksicht nur eins aus den Sakramenten ist, daß nicht andere Sakramente unter einer gewissen Rücksicht notwendiger (wie z. B. die Taufe) oder grundlegender (wie z. B. die Priesterweihe, von der sogar die gültige Eucharistie abhängt) sein könnten.

Ebensowenig ist einsichtig, wie eine Aufteilung der eucharistischen Versammlung die Folge haben soll, daß nunmehr die Einheit und Fülle der Kirche auf die universale Kirche übertragen werde und dadurch die Annahme durch die örtlichen Kirchen ihre Bedeutung verliere. Afanas'ev macht hier zwei Voraussetzungen, die den Tatsachen der Urkirche nicht entsprechen und sich auch gar nicht beweisen lassen: 1. daß eine Übertragung stattfinde; die Wirklichkeit ist vielmehr diese, daß von Anfang an Einheit und Fülle der Kirche im vollen Sinne nicht Besitz einer örtlichen Kirche als solcher waren, es sei denn jener, die als Bischof den rechtmäßigen Nachfolger des Felsens Petrus hatte; und da jede örtliche Kirche[170] sich nach der Petruskirche richten mußte, waren Einheit und Fülle der Kirche stets Vorrecht der universalen, katholischen, mit dem Felsen verbundenen Kirche. 2. Afanas'ev setzt ohne Beweise voraus, daß die örtlichen Kirchen ursprünglich eine größere Vollmacht „anzunehmen", „zu akzeptieren", „zu billigen", „gutzuheißen" gehabt hätten. Wahr ist, daß es schon damals eine Freiheit für die Entwicklung örtlicher Bräuche wie auch die Notwendigkeit gab, gewisse für die Gesamtkirche festgelegte Regeln zu befolgen (wie z. B. die des Apostelkonzils). Was eine örtliche Kirche einführte, billigte oder verwarf, war ebensowenig damals wie heute automatisch Norm für die Gesamtkirche.

Afanas'evs Prinzip der „Rezeption" durch die örtliche Kirche, eine Rezeption, die ökumenische, universale Bedeutung in der Kirche gehabt haben soll, ist — um es kurz zu sagen — Ersatz für

[169] Siehe oben S. 271 ff.

[170] Vgl. den Ausspruch des hl. Irenäus, Adversus haereses 3, 3, 2 (PG 7, 849).

den päpstlichen Primat, ist ein Postulat, durch das bei Leugnung des Primates und seiner Einheitsfunktion die wesentliche Einheit der Kirche gerettet werden soll. Man könnte als eigentliches Motiv für die Aufstellung dieser Rezeptionslehre auch den Zweifel, ja vielleicht die Verzweiflung an der gegenwärtigen „Orthodoxie", die doch die „Una Sancta" sein soll, erkennen. Chomjakovs Auffassung von der „Rezeption", d. h. der einmütigen Annahme der Glaubenswahrheiten durch alle Gläubigen, erweist sich bei der gegenwärtigen jurisdiktionellen Zersplitterung der russischen Auswandererkirchen als eine Illusion, als Mythos, als unwirklich und unwahr. Es herrscht mehr „*razbornost*' " als „*sobornost*' "[171]. Afanas'ev behauptet[172] dementsprechend, indem er sich ins unkontrollierbare Innere flüchtet, die gegenwärtige Struktur der Kirche lasse eine solche Rezeption nicht zu, sie bestehe aber weiter in den Tiefen des kirchlichen Lebens. Er wiederholt hiermit nur, was schon Erzpriester G. Florovskij in ähnlicher Weise ausgedrückt hat[173].

* * *

Die Beschäftigung mit der neueren russischen Theologie zeigt, daß in ihr immer mehr die Eucharistie als „Ursakrament der Kirche" gesehen wird. Zu dieser Auffassung hin konvergieren die Kirchenintuitionen E. Trubeckojs, Florovskijs, Bulgakovs. Afanas'ev aber hat das Verdienst, ein seiner Schau entsprechendes einheitliches, in sich zusammenhängendes, geschlossenes Bild einer eucharistischen Ekklesiologie oder ekklesiologischen Eucharistielehre entworfen zu haben. Weder Chomjakov noch Bulgakov hat vor ihm die Eucharistie mit der gleichen Entschiedenheit in den Mittelpunkt des kirchlichen Lebens gestellt.

Gewiß, wir können seine Auffassung nur mit Vorbehalten teilen. Doch sind wir uns in grundlegenden Punkten einig: Unter vielfacher Rücksicht ist die Eucharistie Wurzel und Quelle kirchlichen Lebens, also von Kirche. Alle Sakramente sind nicht nur Sakramente der Kirche, sondern haben auch ihre wesensmäßige Hinordnung auf die Eucharistie. Es besteht ein mannigfaltiges Verhältnis namentlich zwischen eucharistischer Einzelversammlung und Gesamtkirche. Die Eucharistiefeier drückt die Gesamtkirche aus, symbolisiert sie,

[171] Vgl. das Zugeständnis von V. A. Kulikov, Krise des kirchlichen Bewußtseins (Krisis cerkovnago soznanija): Cerkovnyj Vëstnik, Le Messager de l'Église Russe en Europe Occidentale, Oktober 1947, S. 9: „Zerfallen und zerkrümelt ist das Gefühl der Allgemeinheit. Die schwerfällige ‚Sobornost' ist auf tragische Weise in eine leichte ‚Raz-bornost' zerstoben". Das Wortspiel läßt sich deutsch kaum wiedergeben. „‚So-bornost' " ist „Zusammennahme", „Sammlung", „‚Raz-bornost' " wäre „Auseinandernahme", Zerlegung".

[172] Siehe oben S. 266.

[173] Westliche Einflüsse in der russischen Theologie, Procès-Verbaux du Premier Congrès de Théologie Orthodoxe à Athènes 1936, Athen 1939, S. 212–231; 228–229. – Vgl. dazu unseren Artikel „Problemi di teologia presso gli ortodossi. Spirito genuino dell'ortodossia": Orientalia Christiana Periodica 7 (1941) 149–205, bes. 155. – Zur russischen Sobornost'-Lehre vgl. außerdem: „A. S. Chomjakow und das Halb-Jahrtausend-Jubiläum des Einigungskonzils von Florenz": ebd. 4 (1938) 473–496; und: „L'idea di ‚sobornost' ' nella Chiesa Russa di oggi", im Sammelband: Il cristianesimo nell' Unione Sovietica, Rom 1948, S. 319–350.

stellt sie dar, ja vertritt sie. Die Eucharistiefeier stellt dar und vertritt durch den sakramental gegenwärtigen Christus, durch den geweihten Priester, durch Priester und Gläubige. Es besteht sogar eine gewisse Identität zwischen Eucharistie und Kirche, eucharistischer Feier und Gesamtkirche; doch ist diese Identität nicht vollkommen, nicht adäquat. Denn Christi sakramentaler Leib ist nicht Christi mystischer Leib; die eucharistische Einzelversammlung vereinigt nie alle zu ihr am Ort gehörigen Gläubigen, noch viel weniger alle Gläubigen der Weltkirche.

Afanas'evs Gleichsetzung: „Wo Eucharistie, da ist Kirche; und umgekehrt" bedarf ihrer Einschränkung. Es gibt eine Eucharistie außerhalb der Kirche, jene, die von solchen gefeiert wird, die durch formelles oder auch nur materielles Schisma oder durch Irrlehre von der Kirche getrennt sind. Und umgekehrt gibt es Kirche ohne Eucharistie, wenigstens ohne Anrecht auf die Eucharistie; es ist jener Teil von Kirche, der durch die Todsünder gebildet wird, die zwar exkommuniziert sind, aber doch Glieder der Kirche bleiben.

Doch ist der Auseinanderfall von Eucharistie und Kirche nicht der Idealfall, sondern eben nur in der sündigen, noch auf dem Wege, in der Prüfung befindlichen Kirche möglich. Das Ideal bleibt die Identität.

So bleibt auch die eine eucharistische Feier unter einem Vorsteher in einer Gemeinde, in einer Kommunität ein hohes, erstrebenswertes Ideal, das jedoch, wie Afanas'ev selber zugesteht, hienieden nie ganz verwirklicht werden kann. So ist es in den Kommunitäten mancher Priesterorden eine ganz seltene Ausnahme, daß eine einzige Eucharistiefeier alle ihre Mitglieder um den Opferaltar des Neuen Bundes vereinigt. Doch jene, die nicht dabei zugegen sind, zelebrieren sie nicht gerade deswegen auswärts in Pfarreien oder Ordenshäusern, um auch dort Brüder und Schwestern in Christus zu sammeln und dem sakramental gegenwärtigen und im Himmel zur Rechten des Vaters thronenden Herrn zuzuführen, „bis er wiederkommt"[174]!

[174] 1 Kor 11, 26; vgl. 16, 22 und Offb 22, 20.

DER COMPUTUS ECCLESIASTICUS

*Von Joachim Mayr, Walchsee (Tirol)**

I.

DER FRAGESTAND

Einst mußte jeder Theologe, ja jeder Lateinschüler im Computus wohl bewandert sein, und wenn dies heute noch so wäre, hätte man sich gefreut, Ostern 1954 zu erleben. Denn seltener als eine totale Sonnenfinsternis waren diese Ostern, die nach einer seit der Kalenderreform noch nie in Kraft getretenen Regel angesetzt wurden, die in den Jahren 2049 und 2106 wieder anzuwenden ist und dann nie mehr bis 3165.

Die Sache kam so. Papst Gregor XIII., ein Rechtsgelehrter, wollte bei der Kalenderreform genau die Bestimmungen des Nicänums einhalten, damit die Protestanten und Orientalen die Reform annähmen. Gegen die Protopaschiten hatte das Nicänum angeordnet, den 14. Nisan nie vor dem Äquinoktium anzusetzen, gegen die Quartodezimaner, Ostern am ersten Sonntag nach dem 14. Nisan zu feiern. Der Bischof von Alexandria sollte den 14. Nisan alljährlich vorausberechnen lassen und das Ergebnis nach Rom mitteilen. Der Frühlingsvollmond fällt meist mit dem 14. Nisan zusammen, aber nicht immer, und der Papst blieb beim 14. Nisan.

Kalenderfragen sind vor allem eine Rechtsangelegenheit und erst in zweiter Linie eine astronomische. Wenn eine Regierung Sommerzeit anordnet, ist es mittags nicht 12 Uhr, sondern 13 Uhr, und ist jemand astronomisch an einem Sonntag um 23 Uhr 30 Minuten geboren, so ist er bei Sommerzeit amtlich am Montag geboren.

Das Nicänum hatte die obigen Bestimmungen erlassen, um den Osterstreit zu beenden; dieses Ziel wurde aber nicht erreicht. Die Berechnung des 14. Nisan erwies sich als unmöglich, und wäre sie möglich gewesen, so hätte man gesehen, wie unpraktisch rigorose astronomische Berechnung für den Kalender ist. Besser als Astronomie ist für den Kalender mathematische Chronologie, welche die astronomischen Zeitpunkte in einen Rahmenbau einordnet. Und so strebten Christen und Juden nach einem guten Zyklus; denn auch die Juden mußten seit dem Jahre 70 den 14. Nisan rechnerisch feststellen.

Unter den verschiedenen Zyklen setzte sich bei den Christen der durch, den Dionysius Exiguus um 530 aus Alexandria übernahm und dem Beda (672—735) zum Sieg verhalf. So gab es von etwa 750 bis 1582 in der ganzen Christenheit einheitliche Ostern. Der alexandrinische Zyklus war zum Gewohnheitsrecht geworden.

* Wir haben Herrn Pfarrer Joachim Mayr, der Ehrenmitglied der Universität Innsbruck und u. a. als Fachmann der mathematischen Chronologie bekannt ist, um diesen Beitrag gebeten, mit dem ein selbst für den Liturgiker in tiefem Dunkel liegender Abschnitt unserer liturgischen Bücher einigermaßen aufgehellt werden sollte. Die Schriftleitung.

Jedoch im Lauf der Zeit hatte er angefangen, die Bestimmungen des Nicänums zu verletzen, weil er Ostern oft auf den zweiten Sonntag nach dem 14. Nisan brachte statt auf den ersten, und weil er Ostern sogar auf Sonntage nach dem 14. Ijar, das ist einen Monat zu spät, ansetzte.

Um dem abzuhelfen, brauchte man den Zyklus seinem Wesen nach gar nicht aufgeben. Sein Wesen bestand in der alexandrinischen Epaktenregel[1], die den 14. Nisan alle 19 Jahre auf dasselbe Datum des julianischen Kalenders fallen ließ. Um der Ungenauigkeit dieses Zyklus Rechnung zu tragen, hatte man für diese Daten bloß alle 300 Jahre eine Parallelverschiebung einzuführen, die Epaktenregel konnte bleiben.

Nicht zum Wesen gehörig, aber von den meisten Leuten als zum Wesen gehörig empfunden, waren die Ostergrenzen des 22. März und 25. April. Wahrscheinlich empfand es auch Papst Gregor XIII. so, trotz der Vorhalte seiner Astronomen. Sein Bibliothekar konnte ihm von einem Brief des Papstes Leo I. an Kaiser Marcian vom 15. Juni 453 berichten, wo Leo I. angelegentlich bat, die für den 24. April 455 angekündigten Ostern nachrechnen zu lassen, denn es sei ein Skandal, mit dem Hauptfest der Christenheit so umzuspringen. Den 22. und 23. April könne man sich ja noch gefallen lassen, aber der 24. April sei als Ostertag unmöglich. Und 80 Jahre später setzte Dionysius den Römern den 25. April als möglich vor! Erst die chronologische Mathematik Bedas konnte den 25. April als Ostergrenze durchsetzen.

Und jetzt verlangten die Astronomen den 26. April als Ostergrenze! Der 14. Nisan könne auch auf den 19. April fallen, und ist

[1] Was bei den alexandrinischen Ostern Epakten sind und worin die Epaktenregel besteht, sieht man am besten, wenn man ihre 19 Daten für den 14. Nisan aufzählt (die Aprildaten sind hier in Märzdaten umgewandelt):

Zyklusjahr:		Epakte	Zyklusjahr:		Epakte
1.	36. März	0	11.	46. März	20
2.	25. März	11	12.	35. März	1
3.	44. März	22	13.	24. März	12
4.	33. März	3	14.	43. März	23
5.	22. März	14	15.	32. März	4
6.	41. März	25	16.	21. März	15
7.	30. März	6	17.	40. März	26
8.	49. März	17	18.	29. März	7
9.	38. März	28	19.	48. März	18
10.	27. März	9	1.	36. März	0

Es handelt sich um die Zahl der Tage, die zum Mondjahr hinzuzuzählen sind, um das Sonnenjahr zu erreichen. Wegen der Vielzahl von Kalendern gaben die Alexandriner statt Daten Epakten an, die sich jeder auf seinen Kalender umrechnete. Die Epakten werden jedes Jahr um 11 größer, erreichen sie oder überschreiten sie 30, so wird 30 abgezogen. Nach dem 19. Zyklusjahr ist 12 zuzuzählen: $18+12-30=0$ (*saltus lunae*). Dieser Epaktenregel entspricht eine umgekehrte Datumsregel: Die Daten werden jährlich um 11 Tage vermindert, kommt man dabei auf ein Datum vor dem 21. März, so werden 30 Tage zugezählt. Epakte und Märzdatum machen immer 36 oder 66 zusammen aus. — Das früheste Datum für den 14. Nisan ist der 21., das späteste der 49. März. Daher ist das früheste Osterdatum der 22., das späteste der 56. März oder 25. April. Im Abendland nahm man die Epakten weit wichtiger als die Daten. — Näheres über die Epakten unten Kap. V.

dieser ein Sonntag, so ist Ostern am 26. April. Das treffe ohnehin nur 1609 und 1981 zu bis zum Jahr 2000. Für diese seltenen Fälle hätte man anordnen können, Ostern am 19. April zu feiern, aber da hätte man gegen das Nicänum quartodezimanische Ostern angeordnet. Die Astronomie wußte keinen Ausweg.

Da kam die mathematische Chronologie zu Hilfe. Der Kardinal-Bibliothekar Sirleto aus Kalabrien, Sohn eines Arztes, wußte in Perugia einen Landsmann und chronologischen Experten, den Medizinlektor Aloigi Giglio, und forderte ihn auf, diese Frage zu studieren. Giglio, von den Humanisten Lilius genannt, fand einen Ausweg. Er verlegte den 19. April auf den 18., was für Ostern keine Rolle spielte, wenn der 19. April auf einen Wochentag fiel. Fiel er auf einen Sonntag, so war der zyklische 14. Nisan am 18. April, Ostern am 19. April war zwar quartodezimanisch, aber nicht kraft päpstlicher Anordnung, sondern durch Schuld des Zyklus. Das wußte Lilius zu gestalten, ohne die Epaktenregel zu ändern, und das war sehr wichtig. Solche Ostern treffen in den Jahren 1609, 1981, 2076, 2133, 2201, 2296, 2448, 2668, 2725, 2820, 3192, also 11mal in 1600 Jahren.

Aber indem Lilius ein Loch zunähte, riß er ein anderes auf. In der Periode von 1900 bis 2199 trifft im 6. Zyklusjahr der 14. Nisan auf den 19. April, im 17. Zyklusjahr auf den 18. April. Der 18. April ist also schon besetzt, und den 14. Nisan im selben Zyklus zweimal auf den 18. April zu setzen, hätte die Komputisten herausgefordert: das wäre kein 19jähriger Zyklus mehr gewesen, sondern ein 11jähriger. Daher mußte Lilius in diesen Fällen auch den 18. April um einen Tag vorverlegen, auf den 17. April. Das spielte wieder keine Rolle, wenn der 18. April auf einen Wochentag fiel, und fiel er auf einen Sonntag, gab es quartodezimanische Ostern wieder durch Schuld des Zyklus. Lilius konnte auch hier die Epaktenregel retten, die allerdings einen Schönheitsfehler bekam: er mußte die Epakte XXV spalten in XXV und 25, oder 25a und 25b, wie wir heute sagen würden, und neben den römischen Zahlen erscheint die arabische Zahl 25, aber die Epaktenregel, von der noch weiter die Rede sein wird, blieb erhalten, und kirchenrechtlich war die neue Osterordnung unangreifbar.

Wie wir sehen werden, lagen in der Epaktenregel des alexandrinischen Zyklus weit mehr quartodezimanische Ostern, als durch diese Verschiebungen hervorgerufen wurden. Will man einen praktischen Kalender haben, so muß man kleine Abweichungen von der Astronomie in Kauf nehmen.

Wie unpraktisch war der Kalender der französischen Revolution, der 1792 bis 1806 amtlich in Gebrauch war, und den Schram 600 Jahre weiterrechnete. Er setzte den Jahresanfang auf das astronomische Herbstäquinoktium Ortszeit Paris. Freilich blieb der Herbstanfang immer beim 1. Vendémiaire, aber die Schaltjahre verteilten sich ungleichmäßig. Es gab années sextiles (sic!) retardées nach 5 Jahren, aber auch diese waren unregelmäßig verteilt: 20, 53, 82, 115, 144, 177, 210, 239, 272, 301, 334, 363, 396,

425, 458, 491, 520, 553, 582. Die Zwischenräume von 33 und 29 Jahren folgen nicht gleichmäßig nacheinander. Bei einem solchen Kalender muß der Historiker ein Verzeichnis der Schaltjahre haben oder zu astronomischen Tafeln seine Zuflucht nehmen. Genau diesen Kalender hatte der Schah Dschelâleddîn 1079 in Persien eingeführt, den niemand sicher umrechnen kann, weil man nie weiß, ob das Herbstäquinoktium richtig beobachtet wurde.

Für die Praxis ist ein Zyklus das beste, wenn er auch mit den astronomischen Gegebenheiten nicht immer genau übereinstimmt. Man bekommt zu Neujahr einen Kalender und kümmert sich nicht weiter. Freilich, wenn das amtliche Äquinoktium auf den 21. März fällt und das wirkliche auf den 11. März, ist es Zeit, daß die mathematische Chronologie einen besseren Rahmen findet, um astronomische Daten und praktische Bedürfnisse zu vereinigen.

Wäre der Revolutionskalender in Frankreich bestehen geblieben, und wäre einmal ein Jahr gekommen mit Herbstanfang um Mitternacht, so hätte es passieren können, daß die eine französische Sternwarte das Äquinoktium einige Sekunden vor Mitternacht, die andere nach Mitternacht angesetzt hätte. Da hätte dann nicht die Astronomie, sondern doch wieder die Regierung entscheiden müssen. Wie bequem ist dagegen der gregorianische Schaltzyklus, bei dem man auswendig weiß, wann Schaltjahre sind.

II.

LITERATUR

Der Verfasser betrachtet es als seine Aufgabe, den Computus so darzustellen, daß die reiche Literatur darüber mit Verständnis benützt und beurteilt werden kann. Jedem Theologen zugänglich und für informative Zwecke genügend ist das bekannt verläßliche Kirchenlexikon von Wetzer und Welte mit den Stichwörtern: Zeitrechnung[2], Ostern, Osterstreit (mit vielen Zitaten aus alten Schriftstellern), Kalendarium, Anatolius, Dionysius Exiguus, Beda, Gregor XIII., Danti, Sirleto, Petrus Chacon. In anderen Enzyklopädien kommt noch das Stichwort „Epakten" hinzu und „Clavius".

Die Spezialliteratur ist reichlich verzeichnet bei F. K. Ginzel, Handbuch der mathematischen und technischen Chronologie, 3 Bände, Leipzig 1906—1914. Ginzel, ein Steiermärker, war Observator an der Sternwarte und Mitglied des Astronomischen Recheninstituts in Berlin. Im Anhang zum 3. Band findet sich eine Liste der Jahreskennzeichen von 300 bis 1794 und ein Verzeichnis der Ostersonntage von 300 bis 2400.

Eine notwendige Ergänzung zu Ginzel ist R. Schram, Kalendariographische und Chronologische Tafeln, Leipzig 1908. Schram war Leiter des Gradmessungsbüros in Wien. Mit seinem Buch kann man mühelos alle Kalenderumrechnungen vollziehen, Mond-

[2] Das Studium des Artikels „Zeitrechnung" (Bd. XII, 1904—1940, bes. 1914—1935; von H. A. Kiel) wird zur Ergänzung vorliegender Arbeit besonders empfohlen.

phasen, Finsternisse, Äquinoktien und Solstitien berechnen. Auf dem neuesten Stand sind die Werke von P. V. Neugebauer, Tafeln zur astronomischen Chronologie I, II, III, Leipzig 1912 bis 1925; ferner: Astronomische Chronologie, Textband und Tafeln, Berlin und Leipzig 1929, und: Hilfstafeln zur technischen Chronologie, Kiel 1937. Neugebauer war ebenfalls Observator am Astronomischen Recheninstitut Berlin-Dahlem. Seine Bücher ermöglichen auch dem Laien fast alle astronomischen Berechnungen und enthalten die bis jetzt beste Neulichtberechnung. Durch die Aufnahme der empirischen Korrektur des Astronomen Carl Schoch in seine Tafeln sind diese auch für ganz alte Zeiten verläßlich geworden und wurden durch 20 keilinschriftlich überlieferte Finsternisbeobachtungen auffallend bestätigt. Das beste Beispiel hiefür ist die Assurbanipal-Finsternis vom 13. Juli 653, mitgeteilt vom Verfasser gegenwärtiger Arbeit im Appendix zu A. C. Piepkorn, Historical Prism Inscriptions of Ashurbanipal, Chicago 1933[3].

Wichtig ist die Arbeit von Dr. L. Lange, „Paradoxe" Osterdaten im gregorianischen Kalender und ihre Bedeutung für die moderne Kalenderreform: Sitz.-Ber. der Bayrischen Akademie der Wissenschaften, Historische Klasse, 1928, 9. Abhandlung, München. Von den 418 Ostern von 1583 bis 2000 sind 39 paradox, das ist gegen den Frühlingsvollmond, also gut 9 Prozent.

Lehrreich ist die Schrift des Kapuziners P. Mauro da Leonessa, Computo per il Calendario Abissino, Asmara 1918. P. Mauro war viele Jahre Missionär in Eritrea und arbeitete später im Collegio Etiopico in Rom.

Die amtliche Literatur für die Kalenderreform ist der Traktat „De anno et ejus partibus" im Missale Romanum und Breviarium Romanum mit drei Ostertafeln und einem Kalendarium. Verfasser und Entstehungszeit sind nicht genannt. Das Kalendarium und die Tabula Paschalis antiqua reformata sind wohl von Lilius, denn die darin enthaltenen Epakten sind als lilianische überliefert. Der Text ist sicher nicht von ihm. Er erfuhr im Lauf der Zeit auch Veränderungen. Die Tabula Paschalis nova

[3] Von dieser Finsternis kann hier etwas Neues berichtet werden. Der assyrische Text lautet in lateinischer Übersetzung: *Erat eclipsis in mense Tammuz per ultimam vigiliam noctis usque ad ortum Solis. Luna uschtanich, Sol vidit et sicut illa uschtanich omni tempore in praedictionem finis regni Elam.* Das Wort *uschtanich* konnte kein Assyriologe erklären. Erst vor ganz kurzer Zeit erkannte es Viktor Christian als Form III/2 von *anâchu*, müde, schwach werden. Es ist also wörtlich das lateinische *defecit* und griechische *ἐξέλιπεν*. Für die Alten wurde das Gestirn nicht finster, sondern defekt. Die Ellipse ist ein defekter Kreis. Die partielle Finsternis währte nach Neugebauers Tafeln von 2 Uhr 43 Minuten bis 5 Uhr 47 Minuten Ortszeit Arbela, die Sonne ging auf mit dem oberen Rand um 4 Uhr 47 Minuten, der Mond ging unter um 4 Uhr 49 Minuten. Der Mond ging also „defekt" unter, und 2 Minuten lang sah ihn die Sonne in diesem Zustand, und war dabei selber „defekt", weil sie mit dem unteren Rand bis zum Monduntergang noch nicht über dem Horizont war. Neugebauer hat selbst alles nachgerechnet, ohne zu ahnen, was *uschtanisch* bedeuten könnte. Damals war *kal ûmê(me)* mit *omnibus diebus* übersetzt worden statt mit *omni tempore*, und so wurde der Sinn vollkommen verdunkelt. Jetzt erst, nach Aufhellung des Sinnes, sieht man, wie verläßlich Neugebauers Tafeln sind.

reformata kam später hinzu, und in einem Missale von 1887 findet sich noch nicht der Modus brevis zur Auffindung der Goldenen Zahl. Im Kapitel „De Epactis et Noviluniis" wird auf ein Werk verwiesen mit dem Titel: Liber novae rationis restituendi Kalendarii Romani, das nach Ginzel (III, 257) nie erschien und zu dem G. Morleto Ende 1584 die Tafeln fertiggestellt hatte. Darnach müßte der ganze Traktat, der abgekürzt MB (Missale und Brevier) genannt werden soll, aus jener Zeit stammen. Ein Auszug aus MB findet sich in der Einleitung zum Römischen Martyrologium (Explicatio eorum quae ad pronuntiationem lunae pertinent).

Der deutsche Jesuit Christoph Clavius aus Bamberg, den ein Gegner den besten Mathematiker seiner Zeit nannte und der zuletzt Vorsitzender der Kalenderkommission war, hat 1609 das klassische Werk herausgegeben: Explicatio Calendarii a Gregorio XIII. restituti[4]. Andere Schriften von ihm sind bei Ginzel verzeichnet (III, 270).

In wenige Zeilen zusammengefaßt hat den ganzen Traktat MB der Titan der Mathematiker C. F. Gauß in Göttingen in seiner Osterberechnung, zuerst veröffentlicht 1800, abgedruckt in Gauß' Werken VI, 73f, ohne Beweis. Einen Beweis für seine Formeln gab der Verfasser gegenwärtiger Abhandlung in dem Aufsatz: „Das Kunstwerk des Lilius" in den „Astronomischen Nachrichten" Nr. 5928, Band 247, Februar 1933.

Zu diesen Literaturnachweisen noch einige historische Bemerkungen: Gregor XIII. war ein gefeierter Professor der Rechtswissenschaft zu Bologna gewesen, wurde mit 70 Jahren Papst und erließ mit 80 Jahren am 24. Februar 1582 das Kalenderdekret. Er war ein Mann der Wissenschaft, recht gutmütig von Charakter, und studierte mit 70 Jahren noch wie ein Jüngling. Als Papst entfaltete er eine ungemein rege Tätigkeit. Schon 1572 berief er wegen der Kalenderreform den berühmten Astronomen Danti nach Rom, der aber in der Kalenderkommission nicht erscheint. Zum Leiter dieser Kommission machte Gregor den Kardinal-Bibliothekar Sirleto, einen in stiller Zurückgezogenheit lebenden, bescheidenen Gelehrten, dem alle möglichen Arbeiten überwiesen wurden. Dieser gewann Lilius von Perugia für die Sache, den Bruder des Erzbischofs Antonio Giglio in Perugia, und dieser gab, nachdem Aloigi Giglio 1576 gestorben war, das Projekt bei der Kurie ein. Es wurde von vielen Kommissionen geprüft und für gut befunden. Chacon verfaßte 1578 den Reformentwurf für die Regierungen der katholischen Mächte, auf den günstige Antworten einliefen.

III.
DER 14. NISAN

Der Leser wird fragen, was für ein Unterschied sei zwischen dem Tag des Frühlingsvollmonds und dem 14. Nisan, der *XIV. Luna Paschalis*, wie MB sich ausdrückt.

[4] Auch im MB wird immer betont, daß es sich um eine *restitutio*, nicht *reformatio Kalendarii* handle.

In unseren Kalendern sind Konjunktion und Opposition von Sonne und Mond, das ist Neumond und Vollmond, auf die Minute angegeben. Für diese Phasen kannten die Alten keine Zeitpunkte, sondern nur Zeitspannen. Das *plenilunarium* (*πανσέληνον*) war die Vollmondzeit, das *interlunarium* (*μησέληνον*) die Neumondzeit. Nur bei Finsternissen konnte man den Zeitpunkt feststellen. Die einzige Mondphase mit einem Zeitpunkt war das *novilunium* (*νουμηνία*), das Neulicht, meist fälschlich mit „Neumond" übersetzt, das erste Erscheinen der feinen Mondsichel nach Neumond in der Abenddämmerung am westlichen Himmel; bald nachdem man den Mond erblickt hat, geht er auch schon unter. Mit dem Augenblick seines Sichtbarwerdens beginnt der Monatserste. Sieht man also das Neulicht abends am 2. April, so ist der 3. April der Neulichttag und Monatserste. Völker mit Mondjahr beginnen den Tag mit dem Abend, nicht um Mitternacht.

Der 2. April, auch am Vorabend beginnend, ist dann der Neumondtag, und 13 Tage nach dem Neulichttag, am 16. April, ist der Vollmondtag. Nach dem Mondkalender ist der 1. Tag des Monats der Neulichttag; *pridie*, das ist am Tag zuvor, ist der Neumondtag, am 14. ist der Vollmondtag kalendermäßig, und meist auch wirklich. Die *Kalendae* wurden in Rom ausgerufen, daher ihr Name.

Die Beobachtung des Neulichts war nämlich eine Sache des öffentlichen Rechtes. Jedermann konnte sich in Jerusalem beim Synedrium als Beobachter einfinden, wurde verhört, ja sogar ins Kreuzverhör genommen, denn es gab auch Wichtigmacher und Schwindler, und wenn das Gericht sich seine Überzeugung gebildet hatte, weihte es die Neomenie, und damit war der Monatsbeginn rechtlich gegeben. Neulichtboten promulgierten im ganzen Land den Gerichtsbeschluß. Das Verfahren wird im Talmud, Traktat „Rosch haschana", genauestens beschrieben.

Ähnlich ist es im Islam heute noch. Das Scheriatsgericht ermittelt das Neulicht und verkündet den Monatsersten; denn für die religiösen Feste ist der Naturkalender maßgebend, für das bürgerliche Leben der zyklische. Man will doch im Voraus wissen, wann der Ramadan beginnt, aber alle Regeln zur Vorausberechnung des Neulichts erwiesen sich als unverläßlich. Die Neulichtberechnung ist die schwierigste der rechnenden Astronomie und wurde erst durch Schoch und Neugebauer auf eine verläßliche Grundlage gestellt. Nach Neugebauer kann es frühestens 17 Stunden nach der Konjunktion sichtbar sein, wenn auch selten. Ginzel hat noch ganz andere Angaben.

Die Phasen Neumond und Vollmond treten auf der ganzen Erde im selben Augenblick ein, wenn auch nach verschiedener Ortszeit, das Neulicht aber nicht. Lange nennt die Ostern 1954 paradox, weil am Ostertag, dem 18. April, um 7 Uhr mitteleuropäischer Zeit der Vollmond eintrat, aber von Chicago bis Samoa waren sie nicht paradox, denn in diesem Teil der Erde trat er nach den dortigen Ortszeiten schon am 17. April ein. Aber quartodezimanisch

waren sie auch dort, denn der 14. Nisan richtet sich nach dem Neulicht von Jerusalem. Es ist also ein feiner Unterschied zwischen paradoxen und quartodezimanischen Ostern.

Weil das Neulicht so schwer zu berechnen ist, beschlossen viele orientalische Kirchen nach dem ersten Weltkrieg, Ostern am ersten Sonntag nach dem Frühlingsvollmond Ortszeit Jerusalem zu feiern, und hofften auf Nachahmung, da gegen die Ortszeit Jerusalem keine christliche Konfession etwas einwenden könne. Die Astronomen bedauerten diesen Beschluß. Neugebauer sagte, keine Sternwarte der Welt könne auch nur den nächsten Vollmond mit einer Fehlergrenze unter 5 Minuten angeben. Trifft ein Vollmond einmal nach Ortszeit Jerusalem um Mitternacht, und eine Sternwarte hat ihn auf ein paar Minuten vor Mitternacht vorausberechnet, die andere auf ein paar Minuten nach Mitternacht, so ist der Osterstreit da, und wer soll ihn entscheiden? Die jährlichen Ephemeriden der verschiedenen Sternwarten der Welt differieren bei den Mondphasen immer um einige Zeit. Die fast unendlich vielen Störungen der Mondbahn verhindern eine ganz genaue Vorausberechnung. Die Kopten und Abessinier blieben bis heute bei den alexandrinischen Ostern, und darum wird es 1962 ähnlich gehen wie nach der Synode von Pisa: man setzte zwei Päpste ab und hatte dann drei. Seit 1583 gibt es alexandrinische und gregorianische Ostern, 1962 werden wir dazu noch griechische Ostern haben: Katholiken und Protestanten am 22. April, Kopten und Abessinier am 29. April, die Griechen am 25. März. Der Frühlingsvollmond und auch der 14. Nisan sind am 21. März, nach dem gregorianischen Zyklus ist der 14. Nisan am 18. April, nach dem alexandrinischen Zyklus am 10. April julianisch, das ist am 23. April gregorianisch. Hatte die Grabeskirche in Jerusalem bisher nur zwei verschiedene Ostern gesehen in einem Jahre, so wird sie 1962 deren drei sehen.

Im Jahre 1981 müssen die Griechen die herkömmliche Ostergrenze überschreiten und Ostern am 26. April feiern. Aber nehmen wir an, bis dahin hätten sich alle christlichen Konfessionen den Griechen angeschlossen; da gingen die Schwierigkeiten erst an. Ostermontag und Pfingstmontag sind in vielen Ländern staatliche Feiertage, eine Änderung der Osterordnung müßte von den einzelnen Staaten ratifiziert werden. Wenn dann die einen mit der Änderung einverstanden sind, die andern nicht, dann würde der Osterstreit gesetzlich.

Vielleicht entschließen sich die Orientalen doch noch, so wie die Protestanten, die gregorianische Osterordnung anzunehmen, damit die Hauptforderung des Nicänums erfüllt werde: einheitliche Ostern. Wie erfreulich ist es, daß Katholiken und Protestanten wenigstens in der Osterfeier einig geworden sind! Mag auch der Zyklus ab und zu paradoxe Ostern hervorbringen, das merken ja doch nur eingeweihte Komputisten. Osterstreit aber merkt man so stark, daß schon Unruhen darüber ausgebrochen sind.

Zu erwähnen ist noch, daß nach Exodus 12, 6 und Leviticus 23, 5 am 14. Nisan das Passah ist, am 15. das Mazzothfest mit Sabbatruhe. Heute nennen die Juden das Mazzothfest Passah und den 14. Nisan 'Ereb Pesach, den Vorabend des Passah. Dies war nach Lukas 22, 1 schon zur Zeit Christi der Fall. Das Passahlamm aß man am Abend des 14. zum 15. Nisan, *bên ha'arbajim*, zwischen den zwei Abenden, wie es in Exodus 12, 6 heißt. Am Neulichttag wußte man genau, wann der Monatserste begann, nämlich mit dem Sichtbarwerden der Mondsichel, an anderen Daten begann der Tag mit Einbruch der Dunkelheit, und über diesen Zeitpunkt konnte man verschiedener Meinung sein. Der Grenzübergang der beiden Tage war strittig. Die heutigen Juden nehmen als Grenze 18 Uhr an, nach dem Talmud wird es dunkel, wenn drei mittlere Sterne sichtbar werden. Zur Vollmondzeit war es besonders schwierig, den Eintritt der Dunkelheit festzustellen.

IV.
DER COMPUTUS TECHNISCH

Am Schluß von MB sind drei Ostertafeln und ein Kalendarium angefügt. Kleine Tabellen sind in den Text von MB eingestreut. Der Gebrauch dieser Tabellen wird an folgendem Beispiel erläutert.

Das Kalendarium. In der Tabella temporaria vor dem Kalendarium sind für 1955 als Jahreskennzeichen angegeben: Goldene Zahl 18, Sonntagsbuchstabe b, Epakte VI. Dies bedeutet: an allen Daten des Kalendariums, wo b steht, ist 1955 Sonntag. Das Kalendarium ist also eine Wochentagtabelle. Bei Ginzel (III, 423) und bei Wetzer und Welte (XII, 1933) ist es ohne Heiligennamen übersichtlich auf einer einzigen Seite abgedruckt als Immerwährender Kalender. Ferner: an allen Daten des Kalendariums, wo die Epakte VI steht, ist 1955 Neulichttag. Die Epakten des Kalendariums sind Neulichtepakten. Einen Tag vor Neulicht ist Neumond, 13 Tage nachher Vollmond. Das Kalendarium ist also auch eine Mondphasentabelle. Die Fehlergrenze ist kaum mehr als 1 Tag.

Die Tabula Paschalis antiqua reformata ist ein Ausschnitt des Kalendariums vom 21. März bis 25. April mit denselben Sonntagsbuchstaben: die Epakten sind jedoch um 13 Tage nach vorwärts verschoben und sind hier Vollmondepakten. Steht die Epakte VI im Kalendarium beim 25. März, so steht sie in der Tabula antiqua beim 7. April. Am 7. April ist also der 14. Nisan. Ostern ist am ersten Datum nach dem 7. April in der Zeile von b, also am 10. April. Der 10. April ist ein gregorianisches Datum.

Der Tabula antiqua kann man auch die alexandrinischen Ostern von 1955 entnehmen, die bei den Kopten noch gelten. Der 14. Nisan ist da nicht in der Zeile einer Epakte, sondern in der Zeile der Goldenen Zahl 18, also am 29. März. Der julianische Sonntagsbuchstabe von 1955 ist c, Ostern ist in der Zeile des nächsten c nach dem 29. März, also am 4. April. Das ist ein julianisches

Datum. Gregorianisch ist es der 17. April, die Kopten feiern 1955 Ostern eine Woche später als wir.

Die Goldene Zahl ist für die alexandrinischen und gregorianischen Ostern dieselbe, Sonntagsbuchstaben und Epakten sind verschieden.

Die Tabella Paschalis nova reformata ist nur eine Umgruppierung der Tabula antiqua. Die ursprüngliche Tabula Paschalis reformata bekam den Beinamen antiqua, als jemand mit der Tabula nova eine Verbesserung herbeiführen wollte. Sie ist eine Verbesserung, weil man hier Ostern aus Sonntagsbuchstabe und Epakte ohne Gebrauchsanweisung finden kann. Sie hat den Nachteil, daß sie den 14. Nisan nicht mehr enthält und daß man die alexandrinischen Ostern aus ihr nicht bestimmen kann.

Die Tabella temporaria gibt die Jahreskennzeichen nur auf einige Jahrzehnte. Für alle Jahre von 1 an bis in infinitum findet man sie alexandrinisch und gregorianisch in den dieser Arbeit angeschlossenen Tabellen teilweise durch Ablesung ohne Gebrauchsanweisung und immer durch Rechnung. Die Tabellen im Text von MB haben denselben Zweck, sind aber mühevoll zu gebrauchen.

Die Tabelle der Goldenen Zahlen ist auf Abzählen eingerichtet, wohl weil vor 400 Jahren die Kunst des Dividierens auf die engsten Fachkreise beschränkt war. Beim folgenden „Modus brevis" zur Auffindung der Goldenen Zahl[5] könnte man die Ausnahme beseitigen durch die Fassung: Dividiere die Jahreszahl durch 19 und addiere 1 zum Divisionsrest.

Die Tabelle der Epakten *ante Kalendarii correctionem*: Nach der alexandrinischen Epaktenregel findet man jede nachfolgende durch Addition von 11 zur vorhergehenden; kommt man dabei auf 30 oder mehr, subtrahiert man 30. Zur Epakte 29, die der Goldenen Zahl 19 entspricht, addiert man 12 statt 11 und kommt wieder zur Epakte XI der Goldenen Zahl 1; denn 29+12−30 = 11. Das ist der *saltus lunae*, wie man im Abendland sagte. Im ersten Zyklusjahr steht hier die Epakte 11, in allen anderen Quellen immer die Epakte 0.

Schreibt man aus der Tabula Paschalis antiqua die in der Zeile der Goldenen Zahlen stehenden Daten der Spalte Pascha heraus, so findet man eine analoge Regel: man beginnt mit dem 5. April, schreitet immer um 11 Tage zurück, und kommt man dabei auf ein Datum vor dem 21. März, so addiert man 30 Tage. Kommt man so bei der Goldenen Zahl 19 auf den 17. April, so subtrahiert man 12 Tage, um wieder bei der Goldenen Zahl 1 auf den 5. April zu kommen. Oder man addiert vom 5. April an immer 19 Tage; kommt man dabei auf ein Datum nach dem 19. April, subtrahiert man 30 Tage. Auf letzterer Regel beruht das Verfahren von Gauß, das die 30 Tage vom 21. März bis 19. April mit 0 bis 29 numeriert. Allgemein nennt er diese Nummern d, den Rest nach Division der Jahreszahl J durch 19 nennt er a. Dadurch bekommt er das Datum d des 14. Nisan aus (19a+15) : 30, Rest d, denn der 5. April

[5] Dieser „Modus brevis" wurde in MB erst in neuerer Zeit eingefügt.

trägt die Nummer 15. Diese Formel haben schon lange vor Gauß die Griechen verwendet. Man sieht, daß man die alexandrinischen Epakten zur Berechnung des 14. Nisan gar nicht braucht; man braucht nur die Goldene Zahl, und statt der Epaktenregel verwendet man eine Datumsregel.

Die weiteren Tabellae Epactarum. Man braucht die Epakten auch nicht zur Bestimmung der gregorianischen Ostern, wie aus Folgendem hervorgeht. Im Laufe der Zeit stellte es sich heraus, daß die alexandrinische Epakten- oder Datumsregel in 300 Jahren einen Fehler von 1 Tag ergibt. In den 1000 Jahren seit Dionysius Exiguus war der 14. Nisan um 3 Tage zurückgewichen, und man sah voraus, daß er von 1800 an um 4 Tage im julianischen Kalender zurückgewichen sein werde. Daher bestimmte man, daß ab 1583 im 1. Zyklusjahr (Goldene Zahl 1) der 14. Nisan statt auf den 5. April auf den 2. April gesetzt werde, ab 1800 auf den 1. April, und so immer um einen Tag früher, sobald eine volle Jahrhundertzahl mit durch 3 teilbarer Hunderterzahl erscheint, also 1800, 2100, 2400 usw. und zwar im julianischen Kalender. Man nannte dies *aequatio lunaris*, Angleichung an den Mond. Die Übersetzung „Mondgleichung" ist irreführend.

Nun hatte man im Oktober 1582 durch Auslassung von 10 Tagen den julianischen in den gregorianischen Kalender verwandelt und bestimmt, daß in Zukunft in Jahren, deren Zahl ein Vielfaches von 100 ist, der Schalttag entfalle, ausgenommen in Jahren mit durch 4 teilbarer Hunderterzahl. Man mußte also die zurückweichenden Daten des 14. Nisan in den gregorianischen Kalender umrechnen. Ab 1582 zählte man 10 Tage hinzu und aus dem 2. April wurde der 12. Ab 1700 zählte man 11 Tage hinzu und es wurde aus dem 2. der 13. April. Ab 1800 zählte man 12 Tage hinzu, aber da war der 1. April umzurechnen für das 1. Zyklusjahr, und man kam wieder zum 13. April. Darauf beruhen die in den Text von MB eingestreuten Tabellae Epactarum, die von 1582 bis 1699, die von 1700 bis 1899 (seit 1900 in MB nicht immer abgedruckt), und die von 1900 bis 2199. Von 1900 bis 2099 zählt man zum 1. April 13 Tage und kommt auf den 14. April, ab 2100 geht der 14. Nisan julianisch zurück auf den 31. März, und weil nunmehr 14 Tage zuzuzählen sind, kommt man wieder auf den 14. April. Dies nannte man *aequatio solaris*, Angleichung an die Sonne.

In den kleinen Tabulae Epactarum steht bei jeder Goldenen Zahl eine Epakte, und in der Tabula Paschalis antiqua findet man in der Zeile jener Epakte die oben errechneten Daten für das 1. Zyklusjahr (Goldene Zahl 1). Diese Epakten sind ganz unnötige Zwischenzahlen. Würde man in der Tabula antiqua für jede Periode eine neue Spalte Goldener Zahlen hinsetzen und die Goldene Zahl 1 auf das entsprechende Datum des 14. Nisan einsetzen, also von 1582 bis 1699 auf den 12. April, von 1700 bis 1899 auf den 13. April, von 1900 bis 2199 auf den 14. April, so würde man die kleinen Tabellae Epactarum nicht brauchen und in der Tabula antiqua auch nicht die Spalte Cyclus Epactarum.

Zwei Epakten zum gleichen Datum. In der Tabula antiqua sieht man auch, wie Lilius die Epaktenregel rettete trotz der Vorverlegungen des 19. und 18. April. Auf den 19. April hätte, wie man sieht, die Epakte XXIV getroffen. Er stellte sie aber zum 18. April. Nun hatte er am 18. April zwei Epakten, XXV und XXIV. War der 18. April schon besetzt in einem Zyklusjahr – gegenwärtig im 17. — so mußte der auf den 18. April vorverlegte 19. April die Epakte XXV bekommen, und der auf den 17. April vorverlegte 18. April bekam die Epakte 25, die Lilius zum 17. April hinschrieb. Die Datumsregel war gestört. Auf den 19. April sollte der 8. April folgen, so aber folgte der 8. April auf den 18. April mit einem Intervall von 10 statt 11 Tagen. Das war etwas unerhört Neues. Aber die Epaktenregel blieb. Beim 8. April steht die Epakte V, der 18. April hat die Epakte XXIV, und 24+11—30 = 5. Und war der 18. April auf den 17. vorverlegt, so folgt nach der Datumsregel auf den 18. April der 7. April, vom 17. bis 7. April sind wieder 10 Tage. Beim 7. April steht die Epakte VI, beim 17. April steht Epakte arabisch 25, und 25+11—30 = 6. In der in den Text eingestreuten Tabella Epactarum von 1900 bis 2199 sieht man die Epaktenregel ausnahmslos durchgeführt. Man kann dies eine mathematische Verschleierung nennen zur Behebung kirchenrechtlicher Bedenken. Durch diese Verschiebungen entstehen quartodezimanische Ostern, wie wir sahen, und es ist daher nicht zutreffend, wenn es in MB heißt: *quod ideo fit, ut anni lunares solaribus annis perfectius respondeant.* Der Schreiber dieses Satzes wird wie viele andere Leute die letzten Geheimnisse des Computus nicht begriffen haben.

Lilius brauchte eine Regel zur Beantwortung der Frage: Wenn die Epaktenregel 25 ergibt, wann ist XXV und wann 25 zu nehmen? Er fand die Regel: Ist die Goldene Zahl größer als 11, so ist 25 zu nehmen, sonst XXV.

Um dies zu verstehen, bedarf es folgender Überlegung. Wir sahen oben, daß in der alexandrinischen Osterordnung der 14. Nisan im 1. Zyklusjahr immer auf den 5. April fiel, und daß dieses Datum Veränderungen bekommen mußte. Wegen des Mondes mußte es alle 300 Jahre um 1 Tag zurückweichen, wegen der Sonne mußte es in 400 Jahren 3 Tage vorwärtsschreiten, damit das Äquinoktium auf dem 21. März blieb. Rechnet man durch, so ergibt sich, daß in 7200 Jahren der 14. Nisan des 1. Zyklusjahres alle 30 Daten vom 21. März bis zum 19. April durchläuft. Statt 30 Tabulae Epactarum aufzustellen, ist es einfacher, wie schon erwähnt wurde, 30 Spalten Goldener Zahlen zur Tabula Paschalis antiqua hinzuzufügen. Diese Spalten sind äußerst leicht anzulegen. Die schon vorhandene beginnt oben mit 16 und endet unten mit 8, in ihrem Verlauf hat sie allerlei Lücken. Um die 30 Spalten zu erhalten, versetzt man 16 in die zweite Zeile, dann in die dritte und so fort, bis 16 beim 19. April anlangt. Die anderen Goldenen Zahlen folgen in gleichem Abstand nach mit denselben Lücken. Kommt man zum 19. April, so fährt man beim 21. März weiter. — Im Verlauf der 30 Spalten

werden alle Goldenen Zahlen und alle Lücken einmal beim 19. April anlangen. Langt dort eine Goldene Zahl an, vor welcher keine Lücke ist, so hat ohne Verschiebungen die untere Zahl Epakte XXIV, die obere Zahl Epakte XXV neben sich. Nach den Verschiebungen hat die untere Zahl XXV neben sich, die obere Zahl 25. Und sieht man die Goldenen Zahlen durch, so bemerkt man, daß dort, wo zwei Goldene Zahlen ohne Lücke einander folgen, die obere immer größer als 11 ist. Daher die Regel.

Ganz augenscheinlich wird dies, wenn man die 30 Spalten angelegt vor sich hat. Verschiebt man statt der Epakten die Goldenen Zahlen um einen Tag vor den 19. bzw. 18. April, so wird man bei der Verschiebung auf den 17. April eben nur Goldene Zahlen über 11 verschieben müssen, weil sonst am 18. April zwei Goldene Zahlen in einem und demselben Felde stünden. Eine solche Tabelle mit 30 Spalten Goldener Zahlen wurde bisher nirgends abgedruckt, verleiht aber dem chronologischen Rechnen Anschaulichkeit. Am Ende dieses Aufsatzes ist sie abgedruckt.

Das Wichtigste sind die Aufschriften zu den einzelnen Spalten, für welche Perioden sie gelten. Es ist nützlich, den gregorianischen Kalender auch zurückzurechnen, als wäre er im Jahre 1 eingeführt worden, und dies geschieht bei diesen 30 Spalten. Die Perioden errechnet man für jedes Jahrhundert durch H-p-q, wobei H die Jahrhundertzahl ist, und p und q erlangt werden durch H: 3 = p und H: 4 = q, ohne Rücksicht auf den Rest. Die Periodenzahl ist die Gaußsche Nummer d für die Goldene Zahl 16. Für die Zeit von 1 bis 99 ist die Jahrhundertzahl 0, daher steht 16 beim 21. März. Von 100 bis 199 ist H-p-q = 1, also steht 16 beim 22. März usw. Von 1900 bis 1999 ist H-p-q = 9, darum steht 16 beim 30. März, das ist bei der Gaußschen Zahl q.

Man braucht also die Epakten für die Tabula Paschalis antiqua nicht. Lilius brauchte sie nur zu seiner mathematischen Verschleierung. Aber braucht man sie nicht für die Mondphasentabelle des Kalendariums? Als Zahlen auch da nicht. Man könnte sie dort durch Buchstaben ersetzen, so wie man statt der Sonntagsbuchstaben Zahlen nehmen könnte. Im Martyrologium sind sie übrigens durch Buchstaben ersetzt, und ihre Reihenfolge von 1 bis 30 sei in Fünfergruppen hier dargestellt:

abcde fghik lmnpq rstuA BCDE $\begin{matrix} \text{F rot (XXV)} \\ \text{F schwarz (25)} \end{matrix}$ GHMNP

Tabellen der Sonntagsbuchstaben finden sich im Text von MB auch eingestreut für die Zeit von 1582 an; eine Tabelle für die Zeit vor der Kalenderreform fehlt; sie haben 28 Felder, denn im julianischen Kalender kehren alle 28 Jahre am selben Datum dieselben Wochentage wieder und damit dieselben Sonntagsbuchstaben, weil 28 Jahre 10227 Tage haben und diese Zahl durch 7 ohne Rest teilbar ist. Die Schaltjahre haben zwei Buchstaben; der obere gilt für Jänner und Februar, für Ostern daher der untere. Im gregorianischen Kalender werden die julianischen Sonntagsbuchstaben durch Auslassung von Schalttagen

bei Jahrhundertwenden verschoben; in diesem Kalender kehren alle 400 Jahre am selben Datum dieselben Wochentage wieder, denn 400 Jahre haben 146097 Tage, eine durch 7 ohne Rest teilbare Zahl. Numeriert man die 28 Felder von 1 bis 28, so bekommt man im julianischen Kalender den *Cyclus solaris*, das heißt das Feld des Sonntagsbuchstabens für das betreffende Jahr. Die Zykluszahl des Cyclus solaris im Jahre J erhält man durch Division von J + 8 durch 28 und Addition von 1 zum Divisionsrest. In den Direktorien für Missale und Brevier ist für das Jahr 1955 der Cyclus solaris 4 angegeben. Dieser gilt aber für das julianische Jahr 1955; für gregorianische Jahre wäre es kompliziert, einen Cyclus solaris aufzustellen. Die 28 Felder für den julianischen Kalender sind:

g	b	d	f	a	c	e
fedc	agfe	cbag	edcb	gfed	bagf	dcba

Feld 4 hat den Sonntagsbuchstaben c, julianisch. Gregorianisch muß man bei 1955 um 13 Tage zurückschreiten und kommt auf b. Bei 1582 ist der Cyclus solaris 23; im Feld 23 steht g. Gregorianisch muß man um 10 Buchstaben, nicht um 10 Felder, zurück und kommt auf c. Vergleiche damit die Tabula litterarum Dominicalium im Text vom MB.

Bemerkungen zum Kalendarium. Beim Kalendarium ist noch die Anmerkung am Schluß des Dezembers zu besprechen: Wenn Goldene Zahl 19 und Epakte XIX zusammenfallen, so gilt für den 31. Dezember Epakte 19. Warum? Ist in einem Jahr die Goldene Zahl 19 und die Epakte XIX, so ist im folgenden Jahr die Goldene Zahl 1 und die Epakte I, denn 19+12—30 = 1. Nun steht am 2. Dezember die Epakte XIX, dort ist Neulicht. Im Jänner steht Epakte I beim 30. Jänner. Es wäre also vom 2. Dezember bis 30. Jänner kein Neulicht, darum muß am 31. Dezember eines angesetzt werden. Dies kam vor 1595, 1614, 1633, 1652, 1671, 1690 und wird nicht mehr vorkommen bis 8606. Woher man das weiß? In der erwähnten Tabelle mit den 30 Spalten Goldener Zahlen braucht man es bloß ablesen.

Eine zweite Anmerkung am Schluß des Februar enthält für uns eine Unklarheit, denn sie stammt offenbar aus einer Zeit, wo man noch allgemein wußte, daß das Bissextum für einen einzigen Tag angesehen wurde. Darum heißt es: *bis dicitur Sexto Kalendas*, und nicht *Sexto Kalendas et bis Sexto Kalendas*. Auch wird *Sexto Kalendas* erklärt mit: *id est die 24 et die 25*. Im ferneren Text sollte zur Verdeutlichung eingefügt werden: *a Sexto Kalendas*, so daß es heißen würde: *et littera dominicalis, quae assumpta fuit in mense Januario, a Sexto Kalendas mutatur in praecedentem; ut, si in Januario, littera dominicalis fuerit A, mutetur in praecedentem, quae est g, e'c.* dann folgt der für uns unverständliche Satz: *et littera f bis servit, 24 et 25*. Weiß man aber, daß der 24. und 25. Februar als ein einziger Tag aufzufassen sind in Schaltjahren, dann versteht man, daß beide Daten den Buchstaben f haben. Dieser letzte Satz ist eben die Begründung für die Regel, daß nach dem Bissextum der Sonntagsbuchstabe in

den vorhergehenden verwandelt wird, und darum sollte die Anmerkung so abgefaßt werden, daß man sie auch in unserer Zeit verstehe. Am 19. Februar steht A, und ist dies ein Sonntag, so ist am 26. Februar wieder A und Sonntag. Fügte man aber zwischen 24. und 25. Februar einen datumlosen Tag ein und behielte man die Wochentagfolge bei, aber nicht die Reihenfolge der Sonntagsbuchstaben, so müßte am 26. Februar Montag sein, obwohl dort A steht.

Schließlich ist zum Kalendarium noch zu sagen, daß in den Sonnenjahrkalender ein Mondjahrkalender eingebaut ist mit rückläufiger Datierung und Monaten mit abwechselnd 30 und 29 Tagen. Aber auch die „hohlen" Monate haben ein Datum 30 (Sternchen), und man läßt in diesen Monaten den Tag 25 aus, indem man XXV zu XXIV setzt und 25 zu XXVI. Hat die Epaktentabelle XXV, so nimm XXIV, hat sie 25, so nimm XXVI, heißt dies in Wirklichkeit. Sie hat 25, wenn die Goldene Zahl größer als 11 ist. Lilius mußte dies machen wegen der Ostergrenze; als Mondphasentabelle hat aber sein Kalendarium dadurch gelitten. Besser wäre gewesen, bei den hohlen Monaten 29 und 30 auf einen Tag zu schreiben. Auch mutet das Sternchen sonderbar an. Die lilianischen Epakten sind gar nicht Epakten im alexandrinischen Sinn, sondern Leitzahlen für eine Mondphasentabelle.

Ein Beispiel, wie man diese Mondphasentabelle auswerten kann. Ein Historiker will wissen, wie in der Christnacht 800 der Mond stand. Er bestimmt die Epakte durch die Rechnung in der diesem Aufsatz angeschlossenen Epaktentabelle. H = 8, a = 2, p = 2, q = 2, also ist e = XXVI. Diese Epakte steht beim 25. Dezember gregoriansich, das ist der 21. Dezember julianisch, denn 8—8/4—2= = 4, nach H—H/4—2. Am 21. Dezember ist Neulicht, am 20. ist Neumond und am 3. Jänner ist Vollmond. Nach Schrams Tabellen war am 19. Dezember 800 um 21 Uhr Ortszeit Jerusalem Neumond. Diese Uhrzeit gehört beim Mondkalender zum 20. Dezember, das Kalendarium hat sich in diesem Fall bewährt.

Ginzel gibt einen Kanon aller Neumonde von 605 vor Chr. bis 308 nach Chr. (I, 547; II, 544) und einen aller Vollmonde von 500 vor Chr. bis 100 nach Chr. (II, 557). Rechnet man die Epaktentabelle zurück, so braucht man nach einer kleinen Umrechnung bloß ablesen, ob das Kalendarium als Phasentabelle stimmt. Es ergibt sich eine Fehlergrenze von kaum mehr als 1 Tag; wir besitzen also im Missale und Brevier eine Mondphasentabelle, wie es keine zweite gibt, und wissen gar nicht, welche Großleistung der mathematischen Chronologie in unseren liturgischen Büchern enthalten ist. Freilich muß dazu eine weit zurückgerechnete Epaktentabelle kommen, damit die Mondphasentabelle benützbar wird.

V.

DIE EPAKTEN

Die Epakten verursachen dem Komputisten viel Kopfzerbrechen, denn man wird aus der Literatur nicht klug über sie. Und nun sollen sie sogar überflüssig sein.

Eine ganz böse Vermutung ist, daß nicht einmal alle Mitglieder der Kalenderkommission die neuen Epakten des Lilius begriffen. Man könnte dies aus dem Sternchen schließen, das für 0 und für 30 stehen kann. Es wird Meinungsverschiedenheiten gegeben haben. Die Kopten besitzen eine Epakte 0. Im Kalendarium schreit der 1. Jänner nach der Epakte 30. Ein Mondalter 30 gibt es doch nicht, sagen wieder die andern. Und so wird ein weiser Vermittler das Sternchen vorgeschlagen haben.

Wie die Alexandriner zu dem Namen Epakten kamen, wird aus einer Stelle bei Herodot II, 4 ersichtlich. Herodot sagt dort, die Ägypter machen es viel klüger als die Griechen. Um gegenüber den Jahreszeiten immer auf denselben Punkt zu kommen, schalten sie nicht jedes dritte Jahr einen Schaltmonat ein (*ἐμβόλιμον ἐπιβάλλουσι*), sondern sie nehmen (*ἄγοντες*) alle 12 Monate als 30tägig an, und jedes Jahr nehmen sie dazu (*ἐπάγουσι*) noch 5 überzählige Tage: *τριηκοντημέρους ἄγοντες τοὺς δυώδεκα μῆνας ἐπάγουσι ἀνὰ πᾶν ἔτος πέντε ἡμέρας πάρεξ τοῦ ἀριθμοῦ.*

Der junge Herodot wird um 460 in Ägypten gewesen sein, als das ägyptische Neujahr 10 Tage vor dem Wintersolstiz fiel. Die Priester von Heliopolis werden ihm vordemonstriert haben: Wenn bei uns und bei euch am selben Tag Neujahr wäre, so hättet ihr im Jahr darauf 11 Tage vor uns Neujahr, ein Jahr später 22 Tage vor uns, dann wieder 3 Tage. Unser Neujahr hat vom Wintersolstiz immer den Abstand von 10 Tagen.

Vielleicht sprach Herodot auch mit alten Priestern, welche wußten, daß 40 Jahre zuvor Neujahr genau am Wintersolstiz war. „Aber die jungen wollen es nicht glauben", werden sie geklagt haben.

Etwa 220 Jahre später regierte in Ägypten der Grieche Ptolomäus III. Neujahr fiel unter ihm 64 Tage vor dem Wintersolstiz. Unterdessen war man in Heliopolis dahintergekommen, daß das Jahr 6 Stunden länger ist als 365 Tage, und man erwirkte 239 vom König ein Dekret, daß alle 4 Jahre 6 Epagomenen dazuzunehmen sind. Man sieht, den Griechen kam für diese Zusatztage wieder das Wort *ἐπάγειν* in den Mund. Aber Ptolomäus IV. mußte das Dekret zurücknehmen, das Volk leistete Widerstand.

Nicht einmal die Römer wagten, den Ägyptern ihren Kalender zu nehmen, dessen Neujahr nun auf den 29. August gekommen war. Aber der Senat zu Rom dekretierte eine 6. Epagomene. Es mußte den Ägyptern schmeicheln, daß die Römer ihren neuen Kalender aus Ägypten bezogen hatten, und so fügte man sich in weiten Kreisen. Das Jahr der Kopten beginnt heute noch am 29. August julianisch, und im Abendland war bis 1582 am 1. September Epaktenwechsel: *September mutat epactas.* In der russischen Kirche ist es heute noch so.

Viele leisteten auch gegen das römische Dekret Widerstand, und Klemens von Alexandria († um 215) berichtet, daß der Gnostiker Basilides den 25. Pharmuti (8. Monat) als Todestag Christi annahm laut Überlieferung. Das ist julianisch der 20. April, ein unmögliches

Datum für Freitag, den 14. Nisan. Nimmt man aber den Pharmuti des altägyptischen Jahres von 365 Tagen, das von 28 bis 30 Neujahr am 16. August hatte, so kommt man merkwürdigerweise auf Freitag den 7. April 30. Diese Überlieferung würde für das Jahr 30 als Todesjahr Christi sprechen.

Aus Eusebius' Kirchengeschichte (VII, 33) wissen wir, daß in Alexandria zuerst der gelehrte Priester Anatolius den 14. Nisan zyklisch zu berechnen anfing, um den Osterstreit zu beenden. Er war ein Mathematiker und hat sich auch durch geometrische Arbeiten ausgezeichnet. Um 282 starb er als Bischof von Laodicea.

Wahrscheinlich war schon Anatolius der Begründer der Epakten. Und wenn er es nicht war, so war es ein ganz findiger Mathematiker, der sie erdachte. Die heutige Astronomie rechnet noch nach dem julianischen Kalender, weil er durch seine Regelmäßigkeit bequemer zum Rechnen ist, und der Begründer der Epakten griff auf den noch regelmäßigeren altägyptischen Kalender zurück. Er wird sich folgende Liste angelegt haben und fand dann die alexandrinische Epaktenregel:

Zyklusjahr	Länge der Mondjahre	Tage der Mondjahre	Tage der Sonnenjahre	Ἔπακται ἡμέραι Zusatztage	Passah-Datum
1		0	0	0	5
2	354	354	365	11	25
3	354	708	730	22	13
4	384	1092	1095	3	2
5	354	1446	1460	14	22
6	354	1800	1825	25	10
7	384	2184	2190	6	30
8	354	2538	2555	17	18
9	354	2892	2920	28	7
10	384	3276	3285	9	27
11	354	3630	3650	20	15
12	384	4014	4015	1	4
13	354	4368	4380	12	24
14	354	4722	4745	23	12
15	384	5106	5110	4	1
16	354	5460	5475	15	21
17	354	5814	5840	26	9
18	384	6198	6205	7	29
19	354	6552	6570	18	17
1	383	6935	6935	0	5

Bei den Passahdaten betreffen die Zahlen von 21 bis 31 den März, die von 1 bis 18 den April. Die Zusatztage beginnen mit 0, nicht mit 11, betreffen also den Jahresbeginn, nicht das Jahresende. So werden die Epakten aufgezählt bei Ginzel (III, 393), in Wetzer und Welte (XII, 1929) und bei den Kopten; diese Aufzählung stammt wohl aus Ägypten.

Die 19 Sonnenjahre haben altägyptisch 6935 Tage, neuägyptisch hätten sie 6939,75 Tage. Die 235 Monate des Atheners Meton werden um denselben Betrag verkürzt; nach Ansicht der Ägypter

hätten sie auch 6939,75 Tage ausgemacht. Der Fehlbetrag von 4,75 Tagen teilt sich in den 19 Jahren unregelmäßig auf, sowohl beim Sonnenjahr als beim Mondjahr, denn bei diesem Zyklus beginnen die Sonnenjahre bald mit Schaltjahren, bald mit Gemeinjahren. Der Erfinder der Epakten plagte sich nicht mit diesen Brüchen, sondern nahm an, daß seine ganzzahligen Zusatztage eine gute Näherung sind. Eigentlich wären die Epakten Ganzzahlen mit Brüchen. Stellt man die Liste für 76 Jahre auf auch mit den Bruchteilen der Tage, so sieht man, daß die genannte Näherung stimmt. Man muß, wie man sieht, bei den Mondjahren 6 mal einen Schaltmonat zu 30 Tagen und zuletzt einen mit 29 Tagen einschalten. Das Letztere gab Veranlassung, daß man im Abendland im Mittelalter von einem *saltus lunae* sprach.

Nun hat aber die alexandrinische Epaktenregel Gültigkeit nur für 300 Jahre, und in dieser Zeit verändern sich die Bruchteile zu den Ganzzahlen, so daß die Näherung nicht immer stimmt. Die Epaktenregel kann das Datum des 14. Nisan um einen Tag verfehlen. Das macht aber bei 5 Wochentagen nichts aus, denn Ostern ist erst am Sonntag nach dem 14. Nisan. Ist der verfehlte 14. Nisan an einem Samstag, der wahre an einem Sonntag, so ist Ostern quartodezimanisch, um 8 Tage zu früh. Ist der verfehlte 14. Nisan an einem Sonntag, der wahre an einem Samstag, so ist Ostern 8 Tage zu spät, paradox, aber nicht quartodezimanisch. Der Zyklus des Dionysius Exiguus wurde bis 1582 so paradox, daß er quartodezimanisch gar nicht mehr sein konnte. Lilius hat die alexandrinische Epaktenregel mutatis mutandis beibehalten, nicht bloß aus kirchenrechtlichen Gründen, sondern weil er mathematisch nichts Besseres tun konnte. Aber die Epaktenregel ist nicht ohne Fehltage, und so bringt sie schon von Haus aus quartodezimanische Ostern hervor. Lange hat, wie erwähnt wurde, 9 Prozent paradoxe Ostern bis 2000 festgestellt, denn alle quartodezimanischen sind auch paradox, jedoch nicht umgekehrt. Nur paradox sind die Ostern von 1962, wo der astronomische Frühlingsvollmond und zugleich der astronomische 14. Nisan auf den 21. März fallen, das astronomische Äquinoktium ebenfalls, und der Himmel tut dem Zyklus auch das noch an, daß das Äquinoktium ein paar Stunden früher eintritt als der Vollmond. Der Zyklus setzt den 14. Nisan auf den 18. April und wir feiern Ostern am Sonntag nach dem 14. Ijar. Das ist schon ein ganz paradoxer Fall. Aber dasselbe passiert auch den Juden mit ihrem zyklischen Kalender und zwar ziemlich häufig, obgleich die Moled-Rechnung weit genauer ist als die alexandrinische Epaktenregel. Bei den christlichen Ostern ist dieser Fall nur sehr selten zu erwarten.

Und was liegt daran? Wir feiern Ostern am Sonntag nach dem amtlichen 14. Nisan und nur eingeweihte Komputisten wissen vom astronomischen 14. Nisan. Sie werden 1962 Zeitungsartikel schreiben, welche die Leser nicht verstehen. Ostern bleibt amtlich Ostern, so wie jener amtlich ein Montagskind bleibt, der ohne Einführung der Sommerzeit ein Sonntagskind gewesen wäre.

Streng genommen sind diese Ostern von 1962 nach dem Nicänum gar nicht verboten, sie sind nicht protopaschitisch und nicht quartodezimanisch. Und wenn wir Ostern 1954 quartodezimanisch feierten, so war der 17. April der amtliche 14. Nisan und wir feierten am 18. April amtlich den Auferstehungstag. Der Apostel Johannes feierte bewußt den Kreuzigungstag und nach ihm seine Schüler. Dem Apostel war das nicht übelzunehmen; denn er stand als einziger von den Zwölfen unter dem Kreuze, und es war der Tag, an dem er die Mutter Gottes in sein Haus aufnahm. Beide werden den Kreuzigungstag nie vergessen haben. Aber Johannes war nicht das Haupt der Kirche, und Jesus selbst wies auf seine Auferstehung als größtes Glaubensmotiv hin, schon als er die Verkäufer aus dem Tempel trieb.

Mit der Erklärung der Epakten, daß sie ganzzahlige Näherungen sind, versteht man erst die Definition in MB: *Epacta nihil aliud est, quam numerus dierum, quibus annus Solaris communis dierum 365 annum communem Lunarem dierum 354 superat.* Diese Definition stammt möglicherweise aus Alexandria und wurde von den Komputisten dauernd abgeschrieben.

Die *epactae, adiectiones*, waren Zusatztage und als solche nicht schwer zu begreifen. Die Alexandriner gaben Ostern nach Epakten an wegen der verschiedenen Kalender; nach Eusebius gab es allein schon in Ägypten deren drei. In Syrien hatte fast jede Stadt ihren eifersüchtig gehüteten Kalender. Die Epakten waren neutral. Mit dem Aufkommen der Immerwährenden Kalender im 11. Jahrhundert im Abendland begannen die Künsteleien. Man interpretierte sie als Mondalter von einem bestimmten Datum aus. Das darf man machen, aber man darf die Epakten nicht als Mondalter definieren; ihre Verwendung als Mondalter ist nur ein Korollarium zu ihrer Definition. Im Kalendarium perpetuum sind sie nicht mehr Zusatztage, sondern Leitzahlen einer Mondphasentabelle, die auch durch Leitbuchstaben ersetzt werden können, und sie sind dort Mondzeiger, so wie man die Sonntagsbuchstaben recht gut auch Sonntagzeiger nennen könnte. Darum darf dort auch das Sternchen ruhig der Zahl 30 weichen. Wenn die lilianischen Epakten das Mondalter am 1. Jänner angeben — nie wird gesagt, ob vom Neumond oder Neulicht aus — so ist dies bloß ein Spezialfall, der sich an jedem Tag mit Sternchen wiederholt, aber es ist keine Definition.

VI.

DER COMPUTUS ASTRONOMISCH

Das Nicänum hat den Bischof von Alexandria beauftragt, das Osterfest vorauszuberechnen, wie wir aus einem Brief des Papstes Leo I. an Kaiser Marcian vom 15. Juni 453 wissen: „Die heiligen Väter suchten jeden Irrtum zu beseitigen, indem sie diese Sorge gänzlich dem Bischof von Alexandria übertrugen, weil bei den Ägyptern die Kenntnis jener Berechnung von alters her überliefert zu sein schien, und es sollte durch ihn der Tag des Osterfestes jährlich dem Apostolischen Stuhl angezeigt werden."

Auch die Juden mußten nunmehr ihren Kalender errechnen und gingen dabei vom Mond aus, die Ägypter von der Sonne. Beide hielten sich an die Gleichung des Atheners Meton (um 430 vor Chr.), daß 19 Sonnenjahre so lang sind wie 235 Monate. (Meton irrte sich nur um 1½ Stunden.) Für die Ägypter war es eine stolze Errungenschaft, die Länge des Sonnenjahres mit 365,25 Tagen und als Tag des Äquinoktiums den 21. März gefunden zu haben, denn mit primitiven Mitteln ist beides schwer festzustellen. Sie hatten sich in beiden Belangen wohl etwas geirrt. Das Äquinoktium war von 176 bis 275 am 21. März 89 mal und am 20. März 11mal. Von 200 bis 255 war es ausnahmslos immer am 21. März. Von 276 bis 325 war es 17mal am 21. März und 33mal am 20. März. Von 300 bis 399 war es 5 mal am 21. März, 86 mal am 20. März und 9 mal am 19. März. Das Zurückweichen des Äquinoktiums wurde nicht erkannt.

Leichter war es, durch genaue Beobachtung und Registrierung der Finsternisse die Länge des Monats zu erkennen. Die Juden hatten von den Babyloniern den Betrag von 29,53059066 Tagen erfahren. Genau diesen Betrag hat auch Hipparch († 127 vor Chr.) überliefert. Er unterscheidet sich für das Jahr 200 vor Christus von der modernen Berechnung nur um 1/7 Sekunden. Die Alexandriner multiplizierten 365,25 mit 19 und divierten das Produkt durch 235 und kamen für den Monat auf die Länge von 29,53085106 Tagen, die Juden multiplizierten 29,53059066 mit 235 und dividierten das Produkt durch 19 und kamen für das Sonnenjahr auf die Länge von 365,24677921 Tagen.

Damit vergleichen wir die Ergebnisse der heutigen Astronomie. Vor allem ist zu sagen, daß kein Sonnenjahr von Frühlingspunkt zu Frühlingspunkt dem andern gleicht, und kein Monat von Neumond zu Neumond dem andern. Man kann nur von mittleren Beträgen sprechen, und diese sind auch nicht konstant; sie unterliegen der Akzeleration und sind jeden Augenblick verschieden. Für den 1. Jänner 1900 julianisch wurden sie von S. Newcomb (1835—1909), dem Leiter des American Ephemeris and Nautical Office, errechnet, sind heute bei allen Sternwarten in Geltung und werden nach Meinung der Fachleute noch lang in Geltung bleiben. Sein Betrag für das Sonnenjahr ist 365,24219879 Tage mit einer Abnahme von 0,00000614 Tagen alle 100 Jahre, für den Monat 29,5305882 Tage mit einer Abnahme von 0,0000002 Tagen alle 100 Jahre. Für 325 ist das mittlere Sonnenjahr demnach 365,24229392 Tage, um 0,00770608 Tage verschieden von der Annahme der Ägypter und um 0,00448529 Tage verschieden von der Annahme der Juden. Dividiert man diese Beträge in 1, so bekommt man die Jahre, in denen ohne Akzeleration der Unterschied einen Tag ausmacht: für die Ägypter alle 130 Jahre, für die Juden alle 223 Jahre. Bis zum Jahre 2020 werden es für die Ägypter 14 Tage, bis 1990 für die Juden 8 Tage. Durch Zufall erlangten die Juden für ihren Kalender ein besseres Sonnenjahr. Den julianischen Kalender hat Lilius verbessert, die Juden haben

bis heute kein Mittel gefunden, die Differenz von 8 Tagen wegzubringen, eine Aufgabe, die der mathematischen Chronologie noch harrt.

Ein Monat hat für 325 nach Newcomb 29,53059135 Tage, was von der alexandrischen Annahme um 0,00025971 Tage differiert, von der jüdischen 0,0000069 Tage. Ohne Akzeleration wird für die Alexandriner der Fehler zu einem Tag in 311,56 Jahren, für die Juden in 11700 Jahren. Die Akzeleration bewirkt, daß man beim ägyptischen Zyklus bis zum Jahre 10000 alle 300 Jahre um 1 Tag zurückschreiten darf im julianischen Kalender, während im jüdischen Kalender auf viele Jahrtausende keine Änderung notwendig wird.

Wie kamen die Juden zu so genauen Ergebnissen? Babylonien stand bis 256 vor Chr. unter der Herrschaft der Seleukiden, und da mag Hipparch aus Bithynien dort gewesen sein. Dann eroberten die Parther das Land, von 256 bis 225 nach Chr. regierten die Arsakiden, von denen die Sternwarte in Sippar begünstigt wurde. Das Archiv dieser Sternwarte ist heute im British Museum[6]. Hipparch gibt die Monatslänge in Sexagesimalen an: 29 Tage, 12 Stunden 44 Minuten 3 Sekunden 20 Terzen (*hora minuta prima, minuta secunda, minuta tertia* usw.) Im Talmud (Rosch haschana, Goldschmidt S. 595) sagt Rabbi Gamliel, er habe diesen Betrag aus dem Hause seines Großvaters überliefert bekommen. Es ist genau der Betrag Hipparchs, nur umgerechnet aus den Sexagesimalbrüchen (den Dezimalen der Alten) in den gemeinen Bruch 12 Stunden und 793/1080 Stunden. Genau dieser Betrag ist auch dem Judenkalender zugrunde gelegt. Die Juden in Palästina standen den babylonischen Juden weit nach, und die Judenschaft von Antiochia ging mit dem Kalender so um, daß das Nicänum warnen mußte, von ihnen den 14. Nisan zu übernehmen.

Der Judenkalender hatte 1582 eine bessere Monatslänge als die Tabulae Prutenicae, die von Lilius benützt wurden als die modernsten Mondtafeln von damals. Von der Akzeleration hatte niemand eine Ahnung. So errechnete man, daß man genau alle 312,5 Jahre um 1 Tag zurückschreiten müsse mit den Zyklusdaten, und weil man es alle 300 Jahre tat, so fand man, daß in 2400 Jahren ein Fehler entstehen müsse: im Jahre 1800+2400=4200 dürfe man daher nicht um 1 Tag zurückschreiten, sondern erst im Jahre 4300. Gauß hat deshalb einen Nachtrag zu seiner Formel gegeben, der nie abgedruckt wird. Sein Passahdatum d erhält er durch (19a+15+H-p-q): 30, Rest d, wobei J : 100 = H, H : 3 = p, H : 4 = q ist, und laut Nachtrag ist (8H+13) : 25 = p. Alle Reste hier bleiben unberücksichtigt. In dieser Formel liegt ein herrlicher mathematischer Gedanke, und es ist eigentlich schade, daß der Nachtrag durch die Erkenntnis der Akzeleration

[6] Dieser Betrag ist bei Ginzel (III, 258) angegeben: 365 Tage, 5 Stunden 49 Minuten, 24 Sekunden, und zwar zitiert er Clavius, Opera V, p. 74f. In Wetzer und Welte (XII, 1923) ist der Betrag um 8 Sekunden kleiner. Da wäre der Fehler erst in 21600 Jahren zu 1 Tag angewachsen.

gegenstandslos geworden ist: man kann bis zum Jahr 10000 alle 300 Jahre um 1 Tag zurückschreiten.

Für die Sonne benützte Lilius die Alphonsinischen Tafeln, die ihn zur bekannten gregorianischen Schaltung führten. Nach ihnen hatte das Sonnenjahr 365,24263889 Tage[7], das macht in 400 Jahren 146097,055556 Tage. Dividiert man die Dezimalen in 1, so ergibt sich ein Fehler um 1 Tag in 7200 Jahren, also erst 8800. Das riskierte man, ließ die Dezimalen fallen und ersann die gregorianische Schaltung.

Als man ein besseres Sonnenjahr fand, ging man mit den Jahren herunter auf 3200, so daß um 4800 der Schalttag auszulassen wäre. Man erkannte, daß man besser alle 128 Jahre einen Schalttag hätte auslassen sollen, dann wäre um 5300 der Fehler erst ein halber Tag. So aber dürfte schon um 2800 der Fehler einen halben Tag betragen und man wird vielleicht schon 2800 den Schalttag auslassen müssen.

Die äußerst praktische gregorianische Schaltung wird früher korrekturbedürftig werden, als ihr Erfinder meinte. Dies ist nicht schlimm. Schlimmer ist die ungleiche Verteilung der Schaltjahre. Gleichmäßig verteilt müßte alle 133 Jahre ein Schalttag ausgelassen werden, so aber gibt es einmal eine Pause von 200 Jahren. Was dies zur Folge hat, sieht man an der Liste der Daten des Äquinoktiums von 1600 bis 2400:

März	19:	20:	19:	März	21:	20:	19:
1600—1699	5	86	9	2000—2099	2	81	17
1700—1799	16	81	3	2100—2199	16	84	
1800—1899	33	67		2200—2299	31	69	
1900—1999	61	39		2300—2399	57	43	
	115	273	12		106	277	17

In den 373 Jahren von 1582 bis 1954 traf das Äquinoktium nur 103 mal auf den 21. März, das ist in 28 Prozent der Fälle, 260 mal auf den 20. März und 10 mal auf den 19. März. Im Jahre 2000 wird es so sein, daß eine Vorausberechnung auf 100 Jahre zum Ergebnis kommen könnte, man solle schon den Schalttag von 2000 auslassen. Rechnet man aber 400 Jahre voraus, so sieht man, wie die Verschiebung nach dem 20. März ab 2300 wieder aufgeholt wird. Die gregorianische Schaltung brachte das Äquinoktium nicht auf den 21. März, sondern mehr auf den 20. März.

[7] Diese Schaltregel ist trotz ihrer Mängel vielleicht doch besser für die Praxis als die Auslassung eines Schalttages alle 128 Jahre, weil sie so leicht zu merken ist und nicht übersehen wird. Die Türken führten 1789 ein Finanzjahr ein, das mit 1. März julianisch begann, die Jahreszahl sollte vom islamischen Jahr genommen werden, in das der 1. März fiel. Dadurch fielen die Jahreszahlen 1221 und 1255 in den Jahren 1807 und 1840 aus. Im Jahre 1872 hätte das Jahr 1288 ausgelassen werden sollen, jedoch die Ottomanische Bank hatte bereits Noten gedruckt mit dieser Jahreszahl, die man nicht mehr zurücknehmen konnte. Man mußte die Regel abändern und die Verwirrung in der Jahreszählung wurde groß. Der Historiker muß Listen haben, und diese müssen außerdem richtig sein. So geht es bei komplizierten Kalenderregeln. Es sind nicht alle Leute Komputisten.

Man kann aber etwa sagen: Die gregorianische Schaltung brachte es dorthin, wo es 325 war, und dort war es dem 20. März zuneigend. Die Feststellung von MB ist richtig: *in pristinam sedem restituit.* Hätte man 11 Tage ausgelassen statt 10 im Jahre 1582, so wäre das Äquinoktium von 1600 bis 2000 in 68 Prozent der Fälle am 21. März eingetreten und in 29 Prozent der Fälle am 22. März. Der 14. Nisan kann aber auch auf den 21. März fallen nach dem reformierten Zyklus, und dann hätte es protopaschitische Ostern geben können. Für das Osterfest ist es weit besser, daß nur 10 Tage ausgelassen wurden, und darauf kam es ja an. Hätte Lilius bessere Tafeln für die Sonne gehabt, würde er den Schalttag vielleicht alle 128 Jahre ausgelassen haben, seine praktische Schaltregel wäre nicht entstanden[8]. Aber auch so ist seine Arbeit ein Meisterstück der mathematischen Chronologie.

Sein System ist auch das einzig mögliche, den Judenkalender zu reformieren, der das Passah in manchen Fällen in der zweiten Vollmondzeit nach dem Äquinoktium ansetzt. Wir sahen, daß er gegen das Äquinoktium um mehrere Tage voraus ist, aber man kann nicht Tage auslassen, wie beim julianischen Sonnenjahrkalender, weil es dann mit dem Mondphasen nicht mehr stimmt. Man muß Monate auslassen, nicht Tage. Wenn das Passah auf den 15. Ijar fällt, muß man den We-Adar auslassen, aber nicht von Fall zu Fall, denn das wäre kein Zyklus mehr. Wenn in den Jahren 5708, 5711, 5719, das ist im 8., 11. und 19. Zyklusjahr, das Passah einen Monat zu spät kommt, wird man den Schaltmonat im 9., 12. und 1. Zyklusjahr ansetzen, statt im herkömmlichen 8., 11. und 19. Jahr. Man ändert die Schaltordnung, natürlich nach genauem Studium und sorgfältiger mathematischer Überlegung, und der Kalender ist reformiert.

Dasselbe tat auch Lilius. Man darf nicht bloß den Sonnenjahrkalender betrachten. Dort ging er vom 5. April auf den 2. April zurück, wegen der *aequatio lunaris;* dann ging er vom 2. April vorwärts auf den 12. April wegen der *aequatio solaris;* was tat er aber beim Mondkalender? Dadurch, daß er beim Sonnenjahrkalender jene Datumsverschiebungen vornahm, schob er die Goldene Zahl 1, das 1. Zyklusjahr, immer weiter nach vorwärts, und die anderen Zykluszahlen liefen mit. Dadurch entstand automatisch von Periode zu Periode ein verschiedener Schaltzyklus. Beginnen wir mit der Spalte, wo die Goldene Zahl 1 beim 5. April ist. Dann ist 2 beim 25. März und 3 beim 13. April. Das Jahr 3 des Zyklus ist ein Schaltjahr mit 13 Monaten. Ebenso 6, 8, 11, 14, 17, 19, das sind genau die Schaltjahre des jüdischen Kalenders, der allerdings die Goldene Zahl 1 nicht im selben Jahre hat wie wir, sondern er ist um 3 Nummern zurück. 1941 hatten wir die Goldene Zahl 4, der Judenkalender hatte das 1. Zyklusjahr. Im gregorianischen Osterzyklus sind von 1900 bis 2199 Schaltjahre die Jahre

[8] Zwei Jesuiten, der Assyriologe P. Straßmaier und der Astronom P. F. X. Kugler, haben in Zusammenarbeit dieses Archiv für die Wissenschaft verwertet.

1, 4, 6, 9, 12, 15, 17 des Zyklus. In der Tabelle mit den 30 Spalten Goldener Zahlen wird eine zu finden sein, deren Schaltjahrreihe auf die Jetztzeit des Judenkalenders paßt.

VII.

FIXIERTE OSTERN?

Manche meinen, weil es 9 Prozent paradoxe Ostern gibt, sei es besser, den Zyklus ganz aufzugeben und Ostern zu fixieren. Das ist eine irrige Meinung. Wenn alle Orientalen auch den gregorianischen Zyklus annehmen, so daß wir einheitliche Ostern bekommen, darf der Zyklus auch kleine Schwächen haben. Von 750 bis 1582 hat er große Schwächen gehabt, aber es gab einheitliche Ostern. Freilich muß man nicht die Einheitlichkeit um jeden Preis erkaufen. Das Osterfest muß so angesetzt sein, daß es an die Auferstehung des Herrn kalendermäßig erinnert. Das tut es, wenn es am Sonntag gefeiert wird. Ferner, wenn es am Sonntag nach dem 14. Nisan gefeiert wird, so gut es eben sein kann bei dem unregelmäßigen Verhältnis von Sonnenjahr und Mondjahr. Das tut es auch, wenn wir das Datum der Auferstehung feststellen können nach einem Sonnenjahrkalender. Der Kreuzigungstag war mit dem 14. Nisan für den Apostel Johannes fixiert, denn er kannte keinen andern Kalender als den jüdischen, oder es war ihm mindestens jeder andere Kalender gleichgültig.

Für die Errechnung des historischen Datums der Auferstehung des Herrn hat P. Urban Holzmeister S. J. mit einer ungeheuren Fülle von Material vorgearbeitet in seiner „Chronologia vitae Christi" (Rom 1933), ohne sich zu entscheiden. Es kommen die Jahre 33 und 30 in Betracht. Neumond war am 19. März 33 um 12 Uhr 30 Minuten Ortszeit Jerusalem, am 20. März abends war das Neulicht sichtbar. Der 14. Nisan war demnach am Freitag, den 3. April.

Jedoch historisch stimmt das Jahr 30 besser. Die Alten rechneten die Regierungszeit der Herrscher von Neujahr an, wie der Kanon des Ptolomäus beweist, und auch der Talmud erwähnt in Rosch haschana, daß die Regierungszeit der Könige vom 1. Nisan an gerechnet wird. Trat einer am Tag vorher, am 29. Adar, die Regierung an, so hatte er am nächsten Tag schon sein zweites Regierungsjahr, heißt es dort. Aber das gilt nur für die Könige Israels. Für die Könige der Gojim zählt man die Regierungsjahre vom 1. Tischri (Goldschmidt, Ausgabe 1930, S. 531). Da Augustus am 19. August 14 starb, war das 1. Jahr des Tiberius vom Herbst 13 bis zum Herbst 14, und sein 15. Jahr vom Herbst 27 zum Herbst 28. Wenn Johannes im Oktober 27 auftrat und Jesus um Neujahr 28 getauft wurde, konnte am 29. März 28 der 14. Nisan sein, an dem er die Händler aus dem Tempel trieb, und 30 war sein drittes Osterfest nach der Taufe. Sein zweites Osterfest war am 17. April 29. Johannes predigte sicher nicht in der Sommerhitze im Jordantal.

Jesus war dann um Neujahr 28 ungefähr 30 Jahre alt, und war ungefähr um Neujahr 3 vor Chr. geboren. Herodes wurde König

unter den Konsuln Gn. Domitius Calvinus secundo und G. Asinius Pollio im Jahre 40. Nach Flavius Josephus wurde er König gegen Jahresende, also war sein 1. Jahr vom 1. Nisan oder 1. Tischri 40 bis 1. Nisan oder 1. Tischri 39. Regiert hat er 37 Jahre, sein 37. Jahr war dann vom 1. Nisan oder Tischri 4 bis 1. Nisan oder Tischri 3. Er starb kurz vor dem Osterfeste, wohl im Adar 3. Nach Josephus war Herodes 25 Jahre alt, als Cäsar 47 in Syrien war, er war also 72 oder 73 geboren. Als ihn seine Krankheit befiel, war er 70 Jahre alt. War er 73 geboren, so begann sein 70. Lebensjahr im Jahre 4.

Wenn Jesus ungefähr 30 Jahre alt war bei der Taufe, so war er vielleicht schon fast 31. Geben wir zu 30 Jahren 11 Monate, so wäre er im Jänner 4 geboren. Der 14. Nisan war im Jahre 3 am 11. April. Kamen die Magier im März 3 zu Herodes, so mag der Stern 14 Monate früher erschienen sein. Um sicher zu gehen, gab Herodes zu bis auf 2 Jahre. *A bimatu et infra* ließ er die Knäblein töten, also auch die einjährigen.

Für das Jahr 30 sind also historisch eigentlich keine Schwierigkeiten da. Für das Jahr 33 sind die Schwierigkeiten groß. Es handelt sich dann noch um den 14. Nisan des Jahres 30.

Nach Neugebauers Berechnung war in Jerusalem das Neulicht am Abend des 23. März 30 astronomisch gerade sichtbar, am 24. März war der Mond abends gut sichtbar. Hatten die Beobachter den Mond am 23. gesehen, so war am 24. März Neulichttag und am Donnerstag, den 6. April, war der 14. Nisan. Hatten sie den Mond am 23. März nicht gesehen, so war der 14. Nisan am Freitag, den 7. April. Am 8. April war dann das Mazzothfest mit großer Sabbatruhe. War der 14. Nisan am Donnerstag, so war das Mazzothfest am Freitag, und am Samstag war wieder Sabbatruhe. Es ist menschlich, daß man im voraus schon wünschte, das Neulicht möge am 23. März nicht sichtbar sein. Man wußte aber nicht, wie es werden wird.

Der heutige Judenkalender ist astronomisch sehr genau in Bezug auf den Mond, die Genauigkeit wird aber beeinträchtigt durch die Dechijoth (Ausnahmen). Nach der Regel Adu darf Neujahr an keinem Sonntag, Mittwoch und Freitag sein, muß also um einen Tag verschoben werden, wenn es so trifft, und der Grund dieser und anderer Dechijoth ist, eine zweitägige Sabbatruhe zu vermeiden. Zur Zeit der Abfassung des Talmud gab es den zyklischen Judenkalender bestimmt noch nicht, aber die Dechijoth weisen auf alte Gewohnheiten hin, und von diesen findet sich im Talmud ein Niederschlag.

Der Traktat Rosch haschana läßt einen Gegensatz zwischen Volk und Behörden erkennen. Das Volk war äußerst gewissenhaft in der Einhaltung der Feste; man ging so weit, daß man in größerer Entfernung von Jerusalem, wenn die Neulichtboten nicht rechtzeitig ankamen, lieber zwei Tage Ruhe hielt oder zwei Tage fastete, nur damit man den richtigen Tag nicht verfehle. Vom Synedrium wird aber berichtet (Goldschmidt S. 581), daß es die Beobachter

in gewissen Fällen beeinflußen durfte, das Neulicht nicht zu sehen, ja daß sie sogar lügen durften. Der Talmud brandmarkt dies und billigt es nicht, es geschah aber offenbar.

So wie heute im Islam das wichtige Neulicht des Ramadan, so wurde auch das wichtige Neulicht des Nisan vorauszuberechnen versucht, aber die Rechnung stimmte oft nicht. Im Talmud (Goldschmidt S. 595) wird berichtet, daß einst das Gericht auf Grund der von Hipparch überlieferten Monatslänge ein Neulicht vorausberechnete und auf Grund dieser Rechnung das unerwartet einen Tag früher eintretende Neulicht nicht weihte, obwohl das Volk es gesehen hatte. Darüber war ein Rabbi Jehoschua sehr traurig. Lieber würde ich 12 Monate bettlägerig sein, sagte er, als das wirkliche Neulicht nicht achten. Aber Rabbi Aqiba tröstete ihn und sagte: Es heißt doch, Feiertage sind Feiertage, auch bei einem Versehen, auch bei einem Vorsatz, auch bei einem Irrtum. Darauf sagte Jehoschua: Aqiba, du hast mich getröstet, du hast mich getröstet.

Angesichts dieser Verhältnisse besteht die Möglichkeit, daß die Beobachter am 23. März 30 das Neulicht nicht sehen wollten, und das Synedrium hörte den negativen Bericht nicht ungern an. Oder es hatte Beobachter sogar beauftragt, es nicht zu sehen. Nach Neugebauer war es astronomisch gerade noch sichtbar. Neugebauer hat dieses Neulicht selbst nachgerechnet. Wenn aber Leute aus dem Volk es zweifellos gesehen hatten, gab es Gewissenskonflikte, die dazu führen konnten, das Osterlamm zweimal zu essen. Vielleicht sah der Heiland mit den Aposteln selber am 23. März das Neulicht vom Ölberg aus. Der Mann, der dem Heiland seinen Saal zur Verfügung stellte, scheint den Donnerstag für den 14. Nisan angesehen zu haben, weil er so bereitwillig und schön alles herrichtete. Wegen des 14. Nisan schon am Donnerstag dürfte es bei ihm einen Wirbel gegeben haben im Haus, weil er ganz gegen alle Gewohnheit einen Mann ausschickte, Wasser zu holen. Wenn man dagegenhält, daß der Lieblingsjünger des Herrn den Freitag als den 14. Nisan ansah, so muß man bedenken, daß er gar nicht anders konnte, als vom amtlichen 14. Nisan zu sprechen, denn amtlich wurde Jesus am 14. Nisan gekreuzigt. Die Pharisäer gingen nicht zu Pilatus ins Büro, damit sie abends das Osterlamm essen konnten.

Nach Exodus 12, 6 mußte am 10. Nisan das Osterlamm ausgewählt und am 14. Nisan geschlachtet und gegessen werden. Der Heiland aß das gesetzliche Osterlamm am wahren 14. Nisan, und am gesetzlichen 14. Nisan wurde das wahre Osterlamm geschlachtet. Und wenn der wahre 14. Nisan am Donnerstag war, so wurde dort das unblutige Opfer vollbracht in der Einsetzung der heiligen Eucharistie, das bis zum Ende der Welt dauernde Erlösungsopfer. Es war noch Donnerstag. Denn der Heiland wusch zuvor den Aposteln die Füße, was er am 15. Nisan nicht mehr hätte tun dürfen, und nicht ohne Absicht mag Johannes festgestellt haben: Als Judas hinausging, war es

Nacht. Da war der Freitag angebrochen. Und wenn am Donnerstag der 14. Nisan war, so war am Palmsonntag der 10. Nisan, wo das Osterlamm ausgewählt werden mußte. Wurde da nicht der Sohn Gottes vom himmlischen Vater feierlich ausgewählt?

Man sieht, auch die Frage des 14. Nisan hindert nicht, das Jahr 30 als Todesjahr Jesu anzusehen, ja dieses Jahr erklärt sogar exegetische Unstimmigkeiten und Schwierigkeiten. Und somit kann man mit gutem Grund den 7. April 30 julianisch als den Tag der Kreuzigung und den 9. April 30 als den Tag der Auferstehung ansehen. Gregorianisch sind diese Daten der 5. und 7. April nach dem zurückgerechneten Kalender.

Wenn man Ostern fixiert, soll man das Datum julianisch oder gregorianisch nehmen? Daß der gregorianische Kalender damals nicht eingeführt war, spielt keine Rolle. Die Japaner datieren ihre alte Geschichte gregorianisch, denn sie sehen nicht ein, warum sie einen in Europa längst abgeschafften Kalender gebrauchen sollen. Wir datieren ja auch nach dem zurückgerechneten julianischen Kalender in der Zeit vor seiner Einführung. Für die Geschichte Roms und des Mittelalters ist dies praktisch, weil man sonst immer die Quellen umrechnen müßte, aber für die Geschichte Palästinas zur Zeit Christi kommen Quellen mit julianischen Daten nicht in Frage. Es empfiehlt sich daher, das Todesdatum des Herrn gregorianisch zu nehmen und am 5. April den Gedenktag zu feiern. Und weil es ein Karfreitag sein soll, am Freitag, der dem 5. April zunächst liegt.

Tafel I

Sonntagsbuchstaben:						
d	c	b	**a**	g	f	e
e	d	c	b	**a**	g	f
f	e	d	c	b	**a**	g
g	f	e	d	c	b	**a**
a	g	f	e	d	c	b
b	**a**	g	f	e	d	c
c	b	**a**	g	f	e	d

Gregorian.		Julianisch		
1700	2100	000	700	1400
		100	800	1500
1800	2200	200	900	1600
		300	1000	1700
1500	1900	400	1100	1800
1600	2000	500	1200	1900
		600	1300	2000

	00	01	02	03		04
05	06	07		08	09	10
11		12	13	14	15	
16	17	18	19		20	21
22	23		24	25	26	27
	28	29	30	31		32
33	34	35		36	37	38
39		40	41	42	43	
44	45	46	47		48	49
50	51		52	53	54	55
	56	57	58	59		60
61	62	63		64	65	66
67		68	69	70	71	
72	73	74	75		76	77
78	79		80	81	82	83
	84	85	86	87		88
89	90	91		92	93	94
95		96	97	98	99	

Sonntagsziffern

a	b	c	d	e	f	g
1	2	3	4	5	6	0

Die Sonntagsziffer s des Jahres JJJJ (4-stellig) findet man aus

JJJJ: 100 = HH, Rest RR
HH:4, Rest h
RR: 4, Rest r
RR−r = VV

Julianisch:
VVr5HH: 7, Rest s

Gregorianisch:
VVrh50: 7, Rest s

1954: HH = 19, RR = 54, h = 3, r = 2, VV = 52, s = 4 bzw. 3

Tafel II

Tabella Epactarum																			
	00	01	02	03	04	05	06	07	08	09	10	11	12	13	14	15	16	17	18
	19	20	21	22	23	24	25	26	27	28	29	30	31	32	33	34	35	36	37
	38	39	40	41	42	43	44	45	46	47	48	49	50	51	52	53	54	55	56
	57	58	59	60	61	62	63	64	65	66	67	68	69	70	71	72	73	74	75
	76	77	78	79	80	81	82	83	84	85	86	87	88	89	90	91	92	93	94
	95	96	97	98	99														
1500	19	1	12	23	4	15	26	7	18	29	10	21	2	13	24	5	16	27	8
1600	15	26	7	18	29	10	21	2	13	24	5	16	27	8	19	1	12	23	4
1700	9	20	1	12	23	4	15	26	7	18	*	11	22	3	14	25	6	17	28
1800	4	15	26	7	18	*	11	22	3	14	25	6	17	28	9	20	1	12	23
1900	29	10	21	2	13	24	5	16	27	8	19	*	11	22	3	14	xxv	6	17
2000	24	5	16	27	8	19	*	11	22	3	14	xxv	6	17	29	10	21	2	13
2100	19	*	11	22	3	14	xxv	6	17	29	10	21	2	13	24	5	16	27	8

Die Epakte e des Jahres J findet man aus
J: 19, Rest a
J: 100 = H
H: 3 = p
H: 4 = q
(11a+38+p+q−H): 30, Rest e
Ist e = 25, so nimm XXV, wenn a größer ist als 10.
1954. a = 16, H = 19, p = 6, q = 4

Die Goldene Zahl ist a+1

19 mal	1	2	3	4	5	6	7	8	9
ist	19	38	57	76	95	114	133	152	171

Die Differenz zwischen julianischem und gregorianischem Datum ist H−H/4−2 Tage

29	28	27	26	25	24	23	22	21	20	19	18	17	16	15	14	13	12	11	10	9	8	7	6	5	4	3	2	1	0
67		62			55		50			43		38			31		26			19		14			7		2	71	70
68	65	63	59	58	56	53	51	47	46	44	41	39	35	34	32	29	27	23	22	20	17	15	11	10	8	5	3	73	72
69	66	64	61	60	57	54	52	49	48	45	42	40	37	36	33	30	28	25	24	21	18	16	13	12	9	6	4	1	0
5		13	2		10		18	7		15	4		12	1		9		17	6		14	3		11		19	8		16
	13	2		10		18	7		15	4		12	1		9		17	6		14	3		11		19	8		16	5
13	2		10		18	7		15	4		12	1		9		17	6		14	3		11		19	8		16	5	
2		10		18	7		15	4		12	1		9		17	6		14	3		11		19	8		16	5		13
	10		18	7		15	4		12	1		9		17	6		14	3		11		19	8		16	5		13	2
10		18	7		15	4		12	1		9		17	6		14	3		11		19	8		16		5	13	2	
	18	7		15	4		12	1		9		17	6		14	3		11		19	8		16	5		13	2		10
18	7		15	4		12	1		9		17	6		14	3		11		19	8		16	5		13	2		10	
7		15	4		12	1		9		17	6		14	3		11		19	8		16	5		13		2	10		18
	15	4		12	1		9		17	6		14	3		11		19	8		16	5		13	2		10		18	7
15	4		12	1		9		17	6		14	3		11		19	8		16	5		13	2		10		18	7	
4		12	1		9		17	6		14	3		11		19	8		16	5		13	2		10		18	7		15
	12	1		9		17	6		14	3		11		19	8		16	5		13	2		10		18	7		15	4
12	1		9		17	6		14	3		11		19	8		16	5		13	2		10		18		7	15	4	
1		9		17	6		14	3		11		19	8		16	5		13	2		10		18	7		15	4		12
	9		17	6		14	3		11		19	8		16	5		13	2		10		18	7		15	4		12	
9		17	6		14	3		11		19	8		16	5		13	2		10		18	7		15		4	12	1	
	17	6		14	3		11		19	8		16	5		13	2		10		18	7		15	4		12	1		9
17	6		14	3		11		19	8		16	5		13	2		10		18	7		15	4		12	1		9	
6		14	3		11		19	8		16	5		13	2		10		18	7		15	4		12		1	9		17
	14	3		11		19	8		16	5		13	2		10		18	7		15	4		12	1		9	17	6	
14	3		11		19	8		16	5		13	2		10		18	7		15	4		12	1		9		17	6	
3		11		19	8		16	5		13	2		10		18	7		15	4		12	1		9		17	6		14
	11		19	8		16	5		13	2		10		18	7		15	4		12	1		9		17	6		14	3
11		19	8		16	5		13	2		10		18	7		15	4		12	1		9		17		6	14	3	
	19	8		16	5		13	2		10		18	7		15	4		12	1		9		17	6		14	3		11
19	8		16	5		13	2		10		18	7		15	4		12	1		9		17	6		14	3		11	
8		16	5		13	2		10		18	7		15	4		12	1		9		17	6		14		3	11		19
	16	5		13	2		10		18	7		15	4		12	1		9		17	6		14	3		11		19	8
16	5		13	2		10		18	7		15	4		12	1		9		17	6		14	3		11		19	8	

Beispiel für den Gebrauch dieser Tabelle:

Für die Jahrhunderte 1900, 2000, 2100 gelten die goldenen Zahlen der Spalte 9. Das Jahr 1955 hat die Goldene Zahl 18. In der Zeile der Goldenen Zahl 18 steht der 7. April. Der Sonntagsbuchstabe für 1955 ist b, und das nächste b steht beim 10. April, dem Ostersonntag. Beim 7. April steht auch die Lilius-Epakte 6 und das Gauß'sche d = 17. Man kann es auch Gauß'sche Epakte nennen.

Litt. Dom.	März / April
c	21
d	22
e	23
f	24
g	25
a	26
b	27
c	28
d	29
e	30
f	31
g	1
a	2
b	3
c	4
d	5
e	6
f	7
g	8
a	9
b	10
c	11
d	12
e	13
f	14
g	15
a	16
b	17
c	18
d	19
e	20
f	21
g	22
a	23
b	24
c	25

Epakten: Gauß	Lilius	
0	23	
1	22	
2	21	
3	20	
4	19	
5	18	
6	17	
7	16	
8	15	
9	14	
10	13	
11	12	
12	11	
13	10	
14	9	
15	8	
16	7	
17	6	
18	5	
19	4	
20	3	
21	2	
22	1	
23	30	
24	29	
25	28	
26	27	
27	26	XXV
28	24	25
29		

Bemerkung zu vorstehender Tafel III:

Die 30 Spalten der Goldenen Zahlen gelten auch für die um 72 und Vielfache von 72 vermehrten Jahrhundertzahlen. Die Goldenen Zahlen beim 19. April sind auf den 18. verschoben zu denken, und die von 12 bis 19 beim 18. April auf den 17. April.

ZUR LEHRE DES GILBERT PORRETA

Von Weihbischof Dr. Artur Michael Landgraf, Bamberg

In den allerletzten Jahren hat sich das Interesse der Forschung in erfreulicher Weise wieder Gilbert Porreta zugewandt. Um nur einiges zu erwähnen, sei hier gesagt, daß J. Leclercq[1] einen denselben als Gelehrten rühmenden Teil der Trauerrede auf Gilbert mitgeteilt hat. Auch hat er auf sonstige, von ihm erst entdeckte, sehr interessante Gilbert betreffende Texte hingewiesen[2], deren einen, nämlich den Dialogus Ratii et Everardi N. Haring[3] ediert hat. Wir haben sodann eine eindringliche Untersuchung von M. E. Williams[4] über Gilberts Trinitätslehre, soweit sie sich in seinen Boethiuskommentaren findet. N. Haring[5] wieder hat es versucht, grundlegende Fragen der Gottes- und Trinitätslehre sowie der Christologie Gilberts zu klären.

Die Lehren des Porreta, die im 12. Jahrhundert Aufsehen erregt haben, waren an Zahl jedenfalls bedeutend mehr als die auf dem Konzil von Reims beanstandeten. Wir haben in einer früheren Arbeit den Versuch gemacht, dieselben in Gilberts Werken nachzuweisen, sind aber lange nicht bei allen zu einem Erfolg gekommen[6]. An einem Punkt können wir aber heute die damaligen Ergebnisse ergänzen.

Wir haben bereits sechs Stellen aufgeführt, an denen drei Gelehrte, die an der Wende des 12. zum 13. Jahrhundert stehen, nämlich Petrus Cantor, Stephan Langton und Gaufrid von Poitiers, dem Gilbert Porreta die Lehre zuschreiben, nach der die Nachlassung der Sünden der Eingießung der Gnade vorausginge[7]. Den damals mitgeteilten Texten sei heute eine Reihe weiterer beigefügt, und zwar vor allem aus Werken des Petrus Cantor:

In seinem Paulinenkommentar liest man zu Röm 4, 3: *Aliter magister Gilebertus: ‚Et reputatum — ad iustitiam', id est fides signum fuit iustitie. Similiter de aliis virtutibus et operibus bonis dicebat, quia signa erant iustificationis, non causa. Unde, cum ei obiceretur: ‚Dimissa sunt ei peccata multa, quoniam dilexit multum', responsio: Dilectio fuit signum, quod ei dimissa essent peccata, non causa. Et illud ‚quoniam' ponitur consecutive et non causative*[8].

Zu Röm 4, 5: *‚Ei vero, qui non operatur, credenti tamen in eum, qui iustificat', id est, qui non facit cerimonialia, sed tamen credit in Christum, ut gentilis vel qui nullum bonum operatus est ante fidem, modo tamen credit in Christum, ‚fides eius' reputabitur ‚ad iustitiam', sufficit ad salutem tanquam causa, vel est signum secundum magistrum G(ilbertum)*[9].

Zu Röm 4, 9: *‚Dicimus enim', quia ‚reputata (est) fides Abrahe ad iustitiam', non circumcisio, id est fides causa erat iustitie eius, vel signum secundum m(agistrum) G(ilbertum)*[10].

---

[1] L'éloge funèbre de Gilbert de la Porrée (Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge 19), Paris 1952, 183–185.

[2] Textes sur Saint Bernard et Gilbert de la Porrée (Mediaeval Studies 14), Toronto 1952, 107–128.

[3] A latin dialogue on the doctrine of Gilbert of Poitiers (Mediaeval Studies 15), Toronto 1953, 243–289.

[4] The teaching of Gilbert Porreta on the Trinity as found in his commentaries on Boethius (Analecta Gregoriana, vol. 56, Series Facultatis Theologicae, Sectio B [n. 23]), Rom 1951.

[5] The case of Gilbert de la Porrée, bishop of Poitiers (1142–1154) (Mediaeval Studies 13), Toronto 1951, 1–40.

[6] Untersuchungen zu den Eigenlehren Gilberts de la Porrée: ZkTh 54 (1930) 180–213.

[7] Ebd. 194f.

[8] Cod. Paris. Mazar. lat. 176 fol. 166*v* f.

[9] Cod. Paris. Mazar. lat. 176 fol. 167.

[10] Cod. Paris. Mazar. lat. 176 fol. 167.

Zu Röm 5, 1: *‚Iustificati igitur'. Ita fides impetrat iustificationem, quam lex imperat et signat. ‚Ergo' nos ‚iustificati' gratia fides effective. Hoc enim vult apostolus, non secundum signum, ut secundum magistrum G(ilbertum)*[11].

Zu 1 Tim 1, 14: *‚superhabundavit gratia Domini nostri' Christi ‚cum fide et dilectione, que est in Christo', id est quia non solum peccata dimisit, sed etiam fidem et dilectionem dedit, ut sit sensus: habundavit gratia remittens peccata, sed superhabundavit conferens multiplicia dona. Ergo remissio peccatorum precedit infusionem gratie, ut aiebat magister G(ilbertus). Cum autem ei obiciebatur: Dimissa sunt ei peccata multa, quoniam dilexit, dicebat huiusmodi coniunctiones ‚signum' notare, non causam. Alii vero, quia per causam, ut qui dicunt infusionem gratie precedere remissionem*[12].

In der wenigstens in der Hauptsache dem Stephan Langton zugehörigen Quästionensammlung des Cod. Paris. Nat. lat. 14556 liest man:

Hanc auctoritatem (cui plus dimissum est, plus diligit) solvebat magister Gilbertus dicens, quod remissio peccatorum precedit naturaliter infusionem gratie. Unde hec auctoritas solvi potest, sicut ipse eam solvit. Dicebat enim, quod hec pars ‚quoniam' non ponitur ibi causaliter, sed ostensive, et verbum diligendi non copulat ibi caritatem, sed motus, et est sensus: propter quod dico hoc, scilicet ‚remittuntur ei peccata multa', quorum remissio apparet per hoc, quoniam dilexit multum, sicut ponitur talis coniunctio ibi: dulciora super mel et favum, etenim servus tuus custodit ea, sic ut ‚quoniam' teneatur ostensive[13].

Es dürfte notwendig sein, einmal alle in Frage kommenden Stellen aus des Gilbert Paulinenkommentar zu untersuchen, um entscheiden zu können, ob er an ihnen die hier in Frage stehende Lehre vorgetragen hat oder doch wenigstens Anlaß zu der Annahme gegeben hat, er stehe dazu. Stephan Langton weist nun vor allem darauf hin, daß, nachdem *gratia* die Nachlassung der Sünden und *pax* die Aussöhnung mit Gott bezeichne, die Reihenfolge *gratia et pax* in Röm 1, 7 es nahelege, daß die Nachlassung der Sünden *natura prius* als die Eingießung der Gnade stehe. So wie dies Gilbertus Porretanus angenommen habe[14]. Die in Frage kommende Stelle des Gilbertschen Paulinenkommentars lautet nun: *‚Gratia' sit ‚vobis', id est remissio peccatorum, qua reconciliamini Deo, ‚et pax', id est ipsa reconciliatio, vel ‚pax', id est tranquillitas mentis*[15]. Etwas Neues sagt damit aber Gilbert nicht; denn die Glossa interlinearis des Anselm von Laon vermerkt bereits zu *‚gratia': remissio peccatorum* und zu *‚pax': reconciliatio et tranquillitas mentis*[16].

Zu Röm 4, 3—5 schreibt Gilbert in seinem Paulinenkommentar:

‚Quid enim dicit scriptura?' Quasi: Unde dicit scriptura Abraham esse iustificatum? Utique ex fide. Scriptum est enim: ‚Credidit Abraham Deo' promittenti: In semine tuo benedicentur omnes gentes, et alia huiusmodi. ‚Et' hoc ipsum, quod credidit, ‚reputatum est ei ad iustitiam'. Sic itaque non ex operibus, sed ex fide iustificatus est, quamvis et ipsum credere in Christum opus est Christi. (Aug.) Unde in evangelio: hoc est opus Dei, ut credatis in eum, quem misit ille. Quod utique opus non sine nobis operatur in nobis. Sed sunt alia opera, que sicut ante fidem inania, sic et post fidem sunt necessaria. Fides enim opera dirigit, id est quo auctore fiant et quo fine fieri debent, ostendit. Si ergo sint opera et fides non sit, non sunt bona, quia non est, quo dirigantur, tanquam si sint vires et cursus celerrimus preter viam. Si autem fides sit et suo tempore non sint opera, non est, quod

[11] Cod. Paris. Mazar. lat. 176 fol. 167*v*.
[12] Cod. Paris. Mazar. lat. 176 fol. 217.
[13] Fol. 182.
[14] Paulinenkommentar, zu Röm 1, 7 (Salzburg, Stiftsbibliothek von St. Peter, Cod. a X 19, Seite 5). Man vgl. A. Landgraf, Untersuchungen 194f.
[15] Paulinenkommentar, zu Röm 1, 7 (Leipzig, Universitätsbibliothek, Cod. lat. 427 fol. 2*v* f).
[16] Zu Röm 1, 7 (Inkunabel, Basel 1498).

dirigat fidei via. Ut si Domino imperante Abrahe immolare filium diceret ipse Abraham: non facio et tamen credo, quod me etiam iussa tua contempnentem liberat Deus, fides sine operibus mortua esset et tanquam radix sine fructu sterilis remaneret. De his ergo, que fidem sequi debent, operibus ait: ‚Ei autem' etc. Quasi: ex fide iustitia, tamen ‚ei, qui operatur', id est tempus operandi habet, ‚non imputatur' merces ‚secundum gratiam', id est non sufficit ad mercedem fidei gratia, ‚sed' imputatur ‚secundum debitum' operationis sue, id est opus debet sequi, ut sic fidei gratiam merces eterna remuneret. ‚Ei autem, qui non operatur' ante fidem prorsus nec etiam post habet tempus operandi, ‚credenti autem in eum, qui iustificat impium', id est inter ceteras partes fidei hoc maxime tenenti, quod impio peccata sua gratis dimittit, hec ‚fides eius reputatur ad iustitiam', id est sufficit ad iustitie demonstrationem. Deus enim peccatorum remissione iustificat, sed non nisi credentem hoc[17].

Uns interessiert der letzte Satz, der weder in der Glossa ordinaria noch in der Glossa interlinearis eine Vorlage hat. Darin ist tatsächlich der Ansicht Ausdruck gegeben: Demjenigen, der nicht Werke setzt, weder vor dem Glauben noch nachher, wo er keine Zeit mehr zum Handeln hat, wird — wenn er nur an den glaubt, der den Gottlosen rechtfertigt, d. h. demjenigen, der neben den übrigen Teilen des Glaubens am meisten daran festhält, daß er dem Gottlosen *gratis* seine Sünden nachläßt — dieser Glaube zur Gerechtigkeit angerechnet, d. h. er genügt zum Erweis der Gerechtigkeit. Denn Gott rechtfertigt durch die Nachlassung der Sünden, aber nur den, der dies glaubt. Hier wird also wohl der Glaube als Zeichen der Gerechtigkeit genommen, aber der folgende Satz verbietet die Annahme, daß die Rechtfertigung unabhängig vom Glauben erfolgte.

Zu Röm 4, 13 schreibt Gilbert:

Supponit ‚per iustitiam fidei', ut et credentes intelligantur hereditas Abrahe et Christi non per legem, sed per iustitiam fidei, id est per gratiam, qua credimus impium gratis iustificari[18].

Zu Gal 5, 5 findet man:

‚Nos autem' non littera, sed spiritu iustificati, ‚ex fide', qua credimus in eum, qui gratis iustificat impium, ‚expectamus spem iustitie', Christum scilicet, ex quo speratur iustitia et quem sperat iustitia[19].

Zu Hebr 10, 38 heißt es:

Interim autem attendite, quod ait Dominus in Abacuc: ‚Iustus meus ex fide', id est per gratiam, ad quam fides dirigit, ‚vivit' vita eterna. Quasi: credite iustificari per solam gratiam, per eandem in eternum victuri[20].

Auch diese drei Stellen haben nichts an sich, was im Sinne der in Frage stehenden, dem Gilbert zugeschriebenen Lehre zu deuten wäre.

Anders aber möchte man denken, wenn man zu Röm 3, 27 liest:

Dicitur autem lex fidei, quia fide scire debemus, que a Deo donata sunt nobis. Hec fides dicitur iustificare, quoniam sine hac maxime nemo dicitur aut intelligitur predicta gratia iustus. Non est enim iustus, nisi qui credit, quod gratis, qualiter dictum est, sit iustificatus. Hac igitur lege fidei vitiosa gloriatio exclusa est[21].

Ferner lautet die Erklärung von Röm 3, 30:

Unus est enim, qui ‚circumcisionem et preputium', id est iudeos et gentiles iustificat ex uno, id est ‚ex fide et per fidem', quod idem est, id est ex gratia, quam intelligimus ex fide. Et scimus, que a Deo donata sunt nobis[22].

[17] Leipzig, Universitätsbibliothek, Cod. lat. 427 fol. 9*v*.
[18] Leipzig, Universitätsbibliothek, Cod. lat. 427 fol. 10.
[19] Leipzig, Universitätsbibliothek, Cod. lat. 427 fol. 77.
[20] Ebd., fol. 129.
[21] Ebd., fol. 9.
[22] Ebd., fol. 9.

Hier erscheint also der Glaube deswegen als mit der Rechtfertigung verknüpft, weil man mit dem Glauben die Gnade der Rechtfertigung erkennt. Sollte man nun annehmen, daß sich im Paulinenkommentar des Gilbert zwei Schichten finden, von denen diejenige, welche den Glauben als bloßes Zeichen der erfolgten Rechtfertigung nimmt, die ursprünglichere wäre? Die Stellen, die noch ihre Patina tragen, wären vielleicht bei einer Korrektur übersehen worden. Damit gingen die Berichte über eine solche Lehre tatsächlich auf Gilbert zurück, der sie freilich in der Zeit, in der er seinen Paulinenkommentar, von dem uns bloß eine Fassung bekannt ist, herausgab, nicht mehr zu vertreten gewagt hätte. Hätten wir im letzten von uns wiedergegebenen Satz der Erklärung Gilberts zu Röm 4, 3—5 es mit einer solchen bei Gelegenheit der Edition angebrachten Korrektur zu tun?

In diesem Zusammenhang dürften denn auch die Ausführungen Gilberts zu Röm 2, 13 von Interesse sein:

Diligenter tamen attendendum est, ne ex eo, quod ait: ‚factores iustificabuntur', intelligamus aliquos prius esse factores et deinde iustificari ex factis. Non enim factoribus accedit iustificatio, sed factores precedit. Et quidem, si diceretur: factores honorabuntur, recte intelligeretur factoribus honorem accedere, sicut si diceretur: homines liberabuntur, eis, qui iam essent homines, accedere liberationem. Sed si diceretur: homines creabuntur, non posset eos intelligi creari homines, qui iam erant homines, sed ex ipsa creatione fieri, ut sint homines. Sic ergo intelligendum est: factores legis iustificabuntur, non scilicet esse factores, ut iustificentur, sed iustificari, ut sint factores, et ita non ex operibus iustificatio, sed gratis sine operibus. Possumus tamen dicere: ‚factores iustificabuntur', id est iusti deputabuntur, qualiter dictum est: Ille autem volens se iustificare, id est iustus videri, et: nomen tuum sanctificetur, id est sanctum ab hominibus habeatur[23].

Zum Anfang dieses Textes steht am Rand der Vermerk: *Hic Pelasgius error*[24]. Aber auch ohne dies liegt schon die Annahme nahe, daß, wenn man Distanz vom Pelagianismus haben will, man die Werke nicht als Ursache der Rechtfertigung, sondern lediglich als deren Zeichen betrachten darf. Hat nun vielleicht Gilbert den Glauben und die Liebe zu den *opera* gezählt, so daß, würde man durch sie als Ursache gerechtfertigt, man durch Werke gerechtfertigt würde?

In der Schule Gilberts ist dies jedenfalls hinsichtlich der Liebe geschehen. Denn der Paulinenkommentar des Cod. C 57 der Biblioteca Vallicellana in Rom schreibt zur eben zitierten Stelle (zu Röm 2, 13) der Gilbertschen Glossa media:

‚Deputabuntur'. Idem est ordo rerum et verborum. Prius enim sunt factores et per hoc tandem iusti cognoscuntur. Opera enim, etsi non sunt causa iustitie, tamen sunt causa intelligentie. Unde et de Maria Magdalene dicitur: Dimissa sunt ei peccata multa, quia dilexit multum[25].

Damit ist hier gerade das aufgenommen, was Petrus Cantor zu Röm 4, 3 als Lehre des Gilbert bezeichnet. Zur gleichen Stelle schreibt der ebenfalls streng porretanische und mit demjenigen der Vallicellana teilweise identische Paulinenkommentar des Cod. Paris. Nat. lat. 686:

‚Possumus tamen', quasi, quamvis dixerim diversum esse ordinem rerum et verborum, possumus tamen intelligere esse eumdem, ut prius dicantur esse factores et post iustificari, id est per opera iusti cognosci. Etsi enim opera non efficiant iustitiam, tamen depromunt eam adesse et sic sunt (Ms: *et si sint*) *causa intelligendi. Qualiter dicimus, quoniam peccata sunt Marie dimissa, quoniam ipsum multum diligere cernimus, non qualiter dicimus: quia est animal, est homo, ubi notatur causa efficiendi, sed ut dicimus: quia est homo, est animal, ubi est causa intelligendi*[26].

[23] Leipzig, Universitätsbibliothek, Cod. lat. 427 fol. 6*v*.
[24] Ebd.
[25] Fol. 155*v*.
[26] Fol. 40*v*.

Zu Röm 1, 16f schreibt der gleiche Kommentar des Cod. Paris. Nat. lat. 686: *‚Iustitia' etc. Duo premisit et utriusque probationem subiungit. Dixit enim, quod evangelium, id est ea, que in evangelio predicantur de Christo, ut quod passus, quod mortuus et similia, non sunt, ut quibusdam videtur, infirmitas, immo virtus, nec quelibet, sed valens in salutem, ad quam nos ducit. Quod probat per medium, scilicet quia est in iustitiam. Si enim* (fol. 37) *quis illi, quod infirmum est Deo, fortius tamen hominibus, fidem adhibet, iustificatur et sic salvatur, quia ista sex ita subsequuntur, ut, ubi precedit unum, subsequatur et alterum. Quare, si est virtus in iustitiam, ergo in salutem. Sed quoniam non est virtus cuilibet, sed soli credenti, addiderat ‚omni credenti'. Utrumque ergo probat, sed altera probationis pars est implicita, scilicet quod soli et omni credenti. Que innuit dicens: ‚qui etiam iustitia dicitur'. Et cum iustitia est ex fide, quod auctoritate evangelii probatur, ubi dicitur: ‚qui crediderit et baptizatus' etc., item: ‚qui non crediderit' etc., dicitur ex fide esse iustitia, ut illud ‚ex' sit originale notans non causam effectionis, sed quandam rationem ordinis eo, quod fides est prima virtus, ut de ea legitur: Prima petit campum etc. Vel etiam potest esse designativum efficientis cause, ut sit sensus: ex fide, id est ex gratia, ad quam nos fides dirigit. Ad hoc enim per fidem dirigimur, ut ex libera Dei voluntate iustificatos nos esse credamus. ‚Vel revelatur ex fide'. In hoc est diversitas a prima lectione, quia ibi dicitur esse iustitia ex fide, hic vero revelari ex fide, quia non ex alia cognitione. Ex nullo enim alio nisi ex fide manifestatur michi aliquem iustificari, sed sola fides hoc indicat michi. ‚Sine operibus', cum sint opera legis moralia et figuralia, illud ‚sine' quantum ad moralia removet efficientiam, non concomitantiam; ad figuralia utrumque. ‚Per fidem' id est per illius habitum vel per eius sacramentum, ut in parvulis... Claret itaque impium iustificari aut per fidei habitum, si sit adultus, aut per eius sacramentum, si parvulus, in quo confertur ei iustitia, unde iustificatur*[27].

Zu der oben aufgeführten Erklärung Gilberts zu Röm 3, 27 schreibt dann der Kommentar des Cod. Paris. Nat. lat. 686 wieder:

‚Sine hac'. Quoniam, ut dicit Augustinus, ipsa est gratia, que prima datur, ideoque maxime sine hac nemo dicitur iustus. Etsi enim sequentia opera causa sint dicendi iustitiam et intelligendi, tamen hec maxime, quia prima et quia sine hac non sunt signa iustitie opera, hec autem sine operibus signum est eius[28].

Dies wird dann noch weiter geklärt in den Bemerkungen dieses Kommentars zu Gilberts Ausführungen zu Röm 4, 3—5:

‚Reputatum est', non dicitur ‚fuit ei ad iustitiam', sed ‚reputatum est ei'. Credere enim non fuit causa essendi iustitiam, sed causa intelligendi et dicendi. ‚Quamvis'. Opposuit fidem operibus, tamquam fides non sit opus, que tamen opus est mentis sicut ambulatio corporis. Ideoque determinat non cuicumque operi fidem opponi, sed precedentibus et consequentibus. Quod iterum mirum videtur, cum commune sit fidei cum consequentibus operibus id, in quo hic opponuntur. Opera enim consequentia causa sunt intelligendi iustitiam sicut et fides. Ad quod dico, quoniam fides prima gratia est, que datur, que, etsi opera non sequantur, in non habentibus tempus sufficit tamen, ut quis iustus dicatur, cum opera sine fide numquam sint in argumentum iustitie... ‚Merces', id est iustitia et salus ‚secundum gratiam', id est

[27] Fol. 36*v* f. — Im Zusammenhang mit der Taufe heißt es auf fol. 46*v*: *Et nota credere non esse causam efficiendi, sed intelligendi.*

[28] Fol. 42. — Man vgl. auch noch ebd. fol. 41*v* (zu Röm 3, 24): *‚pro gratia'. Hec adiectio videtur superflua. Premittendo enim gratis et inde per gratiam geminare videtur gratis et gratis aut pro gratia et pro gratia. Sed sciendum est gratiam dici Dei liberam voluntatem. Item et gratia quidlibet gratis datum et antonomastice ea, que tantum ad gratiam sunt, salutem scilicet eternam sunt, dico, via, non causa. Unde et gratie ad gratiam dicuntur iustitie opera, gratia autem pro gratia salus eterna. In prima ergo significatione gratie primo dictum est, quod sequens expositio notat, id est sine meritis, in alia vero significatione adiectum est* (am Rand: *vel potius per gratis modum dandi notat*). *Per gratiam igitur dicit datam esse iustitiam, ut sit causa intelligendi et dicendi, non essendi.*

fidem, et subintellige solam. Solitudinem fidei removere intendit. Non enim sola sufficit ad consequend(am) mercedem aut intelligendam. ‚Secundum debitum', etiam subintellige, ut opus simul cum fide sufficiat, ut salus numquam debita sequatur vel secutura intelligatur. ‚Ei autem', quasi habenti tempus non sola fides sufficit, sed non habenti sufficit, ut iustus dicatur, quoniam credit. ‚Iustificat impium' remissione, non peccati immunitate. In quibus enim fidem signum remissionis videmus, certitudine futuri iam iustitiam in eo esse dicimus, qui nondum est iustus. ‚Si qua fingitur', quasi, si quis ex carnalibus operibus legum sibi putat mercedem (!), merces illa non imputatur secundum gratiam, quoniam secundum merita, cum tamen merces sit nulla. Unde et dicitur: ‚fingitur sicut David'. Sensum verborum prophete apostolus, non verba, hec iustitia, que beatitudo dicitur ratione consecutionis. ‚Prorsus', precedentia nec causa sunt iustitie nec comitantia, sed sequentia, etsi sint comitantia, non tamen sunt causa[29].

Interessant ist uns hier, daß allem Anschein nach der Glaube deswegen als erste Tugend bezeichnet wird, weil er die erste ist, die zusammen mit der Gerechtigkeit besteht, so daß ohne ihn die Werke nicht als Zeichen der Gerechtigkeit genommen werden könnten. Jedenfalls wird der Glaube als Ursache der Gerechtigkeit abgelehnt. Er wird auch zu den *opera* gezählt, als *opus* aber den vorausgehenden und den nachfolgenden Werken entgegengesetzt.

Wie sehr die Rücksicht gerade auf solche Zusammenhänge die Spekulation belastete, kann man an einer abgesprengten Quästion ersehen, die sich im Cod. Paris. Arsenal. lat. 519 am Schluß der Summe des Simon von Tournai findet, der ja selber auch als Anhänger der zur Frage stehenden porretanischen Lehre gilt[30]:

De Magdalena: Remittuntur ei peccata multa, quoniam dilexit multum. Ex hac auctoritate nobis innuitur, quod remissionem peccatorum precedit infusio gratie et virtutum, licet non tempore — simul enim sunt —, sed naturaliter et causaliter precedit dilectio, et vitia subinde quantum ad causam recedunt. Et est sensus: Dimissa sunt ei peccata multa, quoniam dilexit multum, quasi dicat: Dilectio causa est remissionis.

Alii contradicunt. Dicunt enim, quod hec dictio ‚quoniam' adiunctiva coniunctio est, non causalis, et tale est, acsi dicat: dimissa sunt ei peccata multa. Et quomodo potest sciri hoc? Quoniam dilexit multum. Sed propter multiplices auctoritates et multiplices rationes priori sententie est adherendum.

Notandum, quod dilectio, que precedit et que sequitur. Sunt enim tria, in quibus consistit primaria iustificatio. Primaria iustificatio, qua impius de impio fit pius. Et ad hoc tria sunt necessaria: prime gratie infusio, cordis contritio, peccati remissio. Nemo enim potest iustificari sine fundamento, scilicet sine fide, quam informat caritas. Sed quam cito gratia infunditur, peccatum remittitur. Precedit tamen gratia contritionem, quia causa est contritionis; contritio remissionem, quia causa est remissionis. Hanc remissionem sequitur alia dilectio, ut dictum est, qua qui iam iustus proficit et bene operatur, si adsit facultas, iuxta illud: probatio dilectionis e(xecutio) est operis. — Sed contra hoc videtur, quod dicitur: Remittuntur ei peccata multa, quoniam dilexit multum. Sed sic debet intelligi: Remittuntur, id est remissa ostenduntur per secundam dilectionem, sicut intelligitur de sacerdote, quod peccata dimittit, id est dimissa ostendit. Vel remittuntur, quia, que dimissa sunt quoad culpam, remittuntur amplius quoad penam. Exclamat enim Paulus: O altitudo divitiarum sapientie et scientie Dei, quam incomprehensibilia sunt iudicia eius et investigabiles vie eius! Quis enim cognovit sensum Domini? aut quis consiliarius eius fuit? Aut quis prior dedit illi — fidem videlicet et bo(na) o(pera) — et retribuetur ei?[31]

* * *

[29] Fol. 42.

[30] Untersuchungen zu den Eigenlehren Gilberts de la Porrée: ZkTh 54 (1930) 209.

[31] Fol. 75.

Man sollte, wie auch H. Weisweiler[32] betont, niemals die große Bedeutung des mündlichen Unterrichtes für die Bildung der Schüler übersehen und durchaus im Auge behalten, daß der mündliche Unterricht auch schon in jener Frühzeit schriftlich von den Schülern festgehalten worden ist. Auch ist es kaum glaublich, daß die Lehrer sich im mündlichen Unterricht mit den knappen Ausführungen begnügten, wie sie z. B. in dem uns hier interessierenden Paulinenkommentar des Gilbert Porreta erhalten sind. Die uns unklaren und vom Redegebrauch jener Zeit abweichenden Wendungen, werden auch damals den Schülern die entsprechenden Schwierigkeiten bereitet haben. Dies wird dort ganz besonders der Fall gewesen sein, wo auch die Gelehrten jener Zeit nicht mehr zurechtkamen. Es wäre undenkbar, daß der Lehrer damals, um von seinen Schülern verstanden zu werden, nicht hätte deutlicher sprechen müssen als an einer Reihe der von uns aufgeführten Stellen. Und so dürfte den aus den Aufzeichnungen von Schülern entstandenen Sentenzen oder anderen Werken, wie sie in der Schule Abaelards z. B. oder auch Gilberts zu finden sind, doch die Eigenschaft einer Quelle, aus der die Lehre des Magisters gerade in Zweifelsfällen erkannt werden könnte, nicht so leicht abgesprochen werden können.

So verkehrt es auch wäre, aus unserem heutigen Denken heraus die Theologie der Frühscholastik erklären oder die *termini technici* jener Zeit unbesehen im heutigen Sinn verstehen zu wollen, ebenso sehr ist man berechtigt, jede Lehre vor allem einmal so zu verstehen, wie sie der ihrem Autor zeitgenössische Theologe hätte ohne weiteres nehmen müssen. Ließe sich eine Lehre jener Zeit mit einer uns Heutigen geläufigen Distinktion retten, dann darf noch nicht daraus geschlossen werden, daß der in Frage kommende Theologe eine solche Distinktion bereits erfaßt gehabt hätte, es ließe sich denn der Gebrauch einer solchen bei ihm oder in der ihm gleichzeitigen Theologie nachweisen. Schreibt ein Theologe des 12. Jahrhunderts auch für seine Zeit unklar, dann darf man zunächst einmal ruhig annehmen, daß er sich auch selber nicht klarer gewesen ist. Andernfalls hätte er sich doch deutlicher ausgedrückt. Benützt ein Theologe jener Zeit in einer damals noch nicht geklärten Frage nur ein Bild, so ist dies als Zeichen dafür zu nehmen, daß auch er noch nicht in das innerste Wesen der Sache eingedrungen ist, sondern sich mit einem Bild behelfen mußte. Begnügt er sich einem Einwand gegenüber mit einer bloßen *instantia*, einem *argumentum ad hominem*, dann weiß er lediglich, daß die Schwierigkeit nicht notwendig beweiskräftig sein muß; den inneren Grund dafür aber kennt er noch nicht. Sonst hätte er ihn ja genannt. Kennt ein Theologe die beiden Prämissen eines uns heutigen geläufigen Argumentes nur getrennt, dann dürfen wir nicht annehmen, daß er auch die uns geläufige *conclusio* schon gekannt hätte. Denn dazu wäre nötig gewesen, daß er die beiden Prämissen schon zusammengesehen hätte; wofür sich aber kein Beleg bei ihm findet.

Wir stoßen nicht zuletzt bei Gilbert und auch noch in seiner Schule auf Darstellungen, die nicht nur uns, sondern auch seinen Zeitgenossen dunkel blieben. Wollen wir in diesen Fällen ruhig annehmen, daß sie ihm selber auch nicht klarer gewesen sind, mag er auch subjektiv die Überzeugung gehabt haben, zu einer neuen Erkenntnis vorgestoßen zu sein. Er konnte sie jedenfalls noch nicht eindeutig in Worten ausdrücken und so müssen ihm auch die eindeutigen Begriffe gefehlt haben.

[32] Man vgl. z. B. Scholastik 30 (1955) 154.

EINIGE BEMERKUNGEN ZUR NEUEREN EKKLESIOLOGIE

Von Prof. Dr. Franz Grivec, Laibach

1. Im Rundschreiben „Mystici corporis" wird nachdrücklich hervorgehoben, durch den Kreuzestod Christi sei der Alte Bund abgeschafft und der Neue Bund gegründet worden; dadurch wird der Zeitpunkt der Gründung der Kirche näher bestimmt. Die entscheidende Bedeutung des Übergangs zum NT wird auch in einer anderen Frage der Exegese und der Fundamentaltheologie zu wenig beachtet. In den Traktaten über die christliche Offenbarung und über die Kirche begegnen wir der Frage, weshalb Christus sein Evangelium nicht den Heiden verkündete. Zur Lösung dieser Frage werden die Worte Mt 15, 24 (gesandt nur zu den Schafen Israels) und Christi Gehorsam gegen seinen himmlischen Vater angeführt. M. Meinertz erwähnt noch, daß durch die Verkündung unter den Heiden die Wirksamkeit Christi in seinem Volke sehr erschwert gewesen wäre (Christus u. die Heidenmission², 1925, 132). Doch die Frage ist nicht so einfach. Es handelt sich um den vom dreifaltigen Gott bestimmten Heilsplan, daß Christus erst durch den Kreuzestod die Menschheit erlösen, den Alten Bund abschaffen und den Neuen begründen sollte, obgleich er die Erlösung schon durch die Opfer in seiner Jugend hätte vollbringen können. Bis zu diesem tiefgreifenden Wendepunkt war die übernatürliche Offenbarung und die wunderbare Führung durch Gott noch auf das Volk Israel beschränkt (Röm 15, 8). Alle durch Christus bekehrten Heiden wären an das mosaische Gesetz gebunden, der Synagoge und dem alttestamentlichen Priestertum unterworfen. Die am Kreuze verdienten Gnaden waren noch nicht wirksam gewesen. Was für eine Verwirrung wäre entstanden! Wenn der Völkerapostel noch Jahrzehnte nach Christi Auferstehung so viel erdulden mußte, nicht bloß von hartnäckigen Juden, sondern sogar von Judenchristen, was wäre erst vor der vollbrachten Erlösung geschehen! Durch die hier kurz angedeutete Lösung wird den Einwürfen der rationalistischen Theologie gegen den Universalismus Christi und jeder Rede von der Kluft zwischen Christus, den Aposteln und der katholischen Kirche in dieser Hinsicht der Boden entzogen. Die Exegese und Dogmatik sollte diese tiefgreifende Frage eingehender beleuchten, da dieselbe sowohl für die theologische Wissenschaft als auch für das gläubige Volk bedeutsam ist.

2. In den Traktaten über die christliche Offenbarung und über die Kirche werden die Akten des Vatikanischen Konzils zu wenig beachtet, obwohl sie in der Collectio Lacensis (CL, VII. Bd.) schon seit 1890, vollständiger in der neuen Ausgabe Mansi-Petit (MP, 49.—53. Bd.) seit 1923/7 leicht zugänglich sind. Nicht einmal die im Denzingers Enchiridion symbolorum (D) veröffentlichten Konstitutionen werden gründlich genug studiert, vor allem der Text und der Gedankengang des 3. Kapitels der Constitutio dogmatica de fide catholica (D 1789—1794). Dieses Kapitel ist von grundlegender Bedeutung sowohl für die nähere Bestimmung der Glaubensmotive und der Kennzeichen der Kirche, als auch für die Methode der Ekklesiologie und der Fundamentaltheologie überhaupt, insbesonders die in klassisch gehobener Sprache abgefaßte Verkündigung des wunderbaren Faktums der katholischen Kirche als *perpetuum motivum credibilitatis* (D 1794). M. J. Bliguet und R. Kremer haben in der Revue des sciences phil. et théol. 1929, 243—262 u. 1930, 679—702 dargetan, diese Formulierung hätten die apologetischen Schriften Dechamps', damals Erzbischofs von Mecheln, entscheidend beeinflußt. R. Schlund aber hat in der ZkTh 1950, 443—459 bewiesen, daß schon beim ersten Schema der Konstitution „De doctrina catholica" der Einfluß der „Theologie der Vorzeit" von J. Kleutgen maßgebend war, der als Konzilstheologe auch den endgültigen Text redigierte. Tatsächlich ist diese Constitutio gegen die Irrtümer des deutschen Theologen G. Hermes gerichtet, den Kleutgen überzeugend und endgültig

widerlegte. Diese Blickrichtung ist in den Anmerkungen der vorbereitenden Kommission und in den Berichten der Konzilsreferenten öfters ausdrücklich hervorgehoben. Schlund übersah jedoch, daß man sich in Rom schon vor Kleutgen viel mit Hermes und seinen Anhängern befassen mußte. Im Jahre 1835 und 1836 verurteilte Gregor XVI. die Schriften von Hermes. Pius IX. verwarf neuerdings im Rundschreiben „Qui pluribus" im Jahre 1846 (D 1634—1639) die hermesianischen Irrtümer und bestätigte im nächsten Jahr nochmals die Verurteilung der Schriften von Hermes. Im erwähnten Rundschreiben ist gegen Hermes auch das wunderbare Faktum der katholischen Kirche beredt hervorgehoben. An diesen Kundgebungen des apostolischen Stuhles hatte der römische Theolog J. Perrone vor allen anderen großen Anteil. Im Jahre 1838/9 veröffentlichte er die Abhandlung L'Ermesianismo. Außerdem behandelt und widerlegt er in den zahlreichen Ausgaben seiner „Praelectiones theologicae" (seit 1835 insgesamt 34 Auflagen) ausführlich den Hermesianismus. Die Wienerausgabe 1842 enthält ein eigenes Kapitel „De Hermesianismo philosophico" (III. Bd., 318—342); auch sonst wird Hermes oft widerlegt (III, 297. 347. 350 u. ö.), besonders im Kapitel „De methodo" (III, 412—425). Dieses Kapitel beschließt Perrone mit einem herrlichen Lobpreis der wunderbaren Tatsache der katholischen Kirche, wie er ähnlich im Rundschreiben „Qui pluribus" (D 1638) und in der Vatikanischen Constitutio de fide catholica (D 1794) wiederkehrt. Die gemeinsame Quelle für alle Theologen, welche die Abfassung dieser vatikanischen Constitutio beeinflußt haben konnten, sind die Werke des hl. Augustinus, auf welche sich Dechamps und Kleutgen ausdrücklich berufen. Die hauptsächlichste diesbezügliche Schrift des hl. Augustinus (De utilitate credendi) hat auch Perrone benützt und ausführlich zitiert (I, 268—270). Da er Mitglied der vorbereitenden vatikanischen Kommission war, ist sein Einfluß auf diese Constitutio außer Zweifel, der Einfluß Kleutgens aber nicht so groß wie Schlund annimmt. Perrone war Rektor (Studienpräfekt) des Collegium Romanum, und Franzelin als Professor daselbst ihm untergeordnet. An den Beratungen der Kommission nahm er regelmäßig teil (MP 49, 617ff).

Somit ist erwiesen, daß die Constitutio de fide catholica vielseitig durchdacht und vorbereitet war. Demnach ist sie nicht bloß eine Kundgebung der kirchlichen Autorität, sondern auch ein bedeutsames Resultat der Denkarbeit der gelehrtesten Theologen und der Erfahrung großer Geister des 19. Jahrhunderts (Möhler, Dechamps, Lacordaire), gestützt auf die Tradition seit dem hl. Augustinus. Aus den Akten des Vatikanischen Konzils ist ersichtlich, wie gründlich man den Inhalt erwogen hat und wie sorgfältig die Form gefeilt ist. Deshalb ist es der Mühe wert, den Gedankengang und Zusammenhang mit größter Aufmerksamkeit zu studieren. Daraus ergibt sich folgendes:

Was im ersten Teil des Kapitels vom den Wundern ausgesagt ist (D 1790), gilt auch für das Wunder der Kirche, vor allem die Erklärung: *divinae revelationis signa certissima et omnium intelligentiae accommodata* (in der 19. Anmerkung der vorbereitenden Kommission wird beim Wunder der Kirche betont: *omnibus hominibus et omnibus temporibus accomodata*). In den Anmerkungen zum ersten Entwurf De Ecclesia und in den Konzilsreden wird wiederholt hervorgehoben, das Faktum der Kirche sei nicht bloß ein moralisches Wunder, sondern *complexus omnium motivorum, motivorum credibilitatis continuatio perennis*, auch Ungebildeten (*rudes*) leicht verständlich (*facile cognoscibilis*), *citra inquisitionem scientificam*. Derselbe Sinn ist in der Constitutio durch die Worte *testimonium irrefragabile* und *firmissimo niti fundamento* ausgedrückt (D 1794). Aus dem Wortlaut des letzten Absatzes (D 1794) ergibt sich, daß der 6. Kanon De fide (gegen Hermes' positiven Glaubenszweifel; D 1815) mit der Verkündigung des Wunders der Kirche eng zusammenhängt. Das Wunder der Kirche ist demnach eng verknüpft mit der dogmatischen Definition (gegen Hermes), daß auch der Glaube der Ungebildeten fest begründet ist (*firmissimo niti fundamento*). Aus

dem ganzen Zusammenhaug folgt, daß sich die Glaubensüberzeugung der großen Masse des gläubigen Volkes auf das allgemein verständliche Faktum der katholischen Kirche stützt. Dadurch ist die so aufgebaute Methode vom Vatikanischen Konzil so stark bestätigt und überzeugend begründet, daß sie die aufmerksamste Beachtung der Theologen, Religionslehrer und Seelsorger verdient und keineswegs mißachtet, als zu schwierig oder unpassend bezeichnet oder sogar abgelehnt werden darf.

In der vatikanischen Constitutio sind noch manche Fragen offen gelassen, nicht nur deshalb, weil das Konzil nicht ganze theologische Traktate ausarbeiten konnte (CL VII, 1611f), sondern vielleicht auch deswegen, weil einige Fragen noch nicht spruchreif oder nicht vorbereitet waren. Man spürt einige Lücken und Härten, z. B. die Übergänge von den *signa certissima* (D 1790) zu den *fide divina et catholica credenda* (D 1792), von den *manifestis notis* (D 1793) zu den *ad solam catholicam Ecclesiam (pertinentia)* (D 1794). Es ist nicht klar, was von den vier Kennzeichen (*una, sancta, catholica et apostolica*) zu halten ist und wie das Wunder der Kirche mit ihnen zusammenhängt. Jedoch darf man nicht übersehen, daß das Wunder der Kirche in den Zusammenhang der Wunder Christi gehört, wie es auch Bossuet, Möhler, Dechamps, Krebs u. a. betonen. Die Wunder der Apostel, welche in jenem Zusammenhang hervorgehoben werden (D 1790), sind eben Wunder der Kirche, wie auch die Lourdeswunder und alle physischen Wunder auf Fürbitte der Heiligen Wunder des in der Kirche fortlebenden Christus sind.

Im Traktat über die christliche Offenbarung wird ein Teil dieses Beweises schon seit zwei Jahrhunderten allgemein angewendet, nämlich die wunderbare Ausbreitung des Christentums, die innere, erneuernde Kraft des Christentums, der Heroismus der Märtyrer. Aber nur selten werden diese Beweise als Wunder der Kirche Christi und als in die Ekklesiologie gehörend bezeichnet.

3. Für die theologische Wissenschaft ist außerordentlich bedeutsam der Standpunkt des Vatikanischen Konzils in der Frage von der Verknüpfung des kirchlichen Primats mit Rom. Die vorbereitende Kommission hat in der 31. Anmerkung erklärt, diese Verknüpfung sei ein *factum dogmaticum*, demnach nicht *iure divino* (CL VII, 613; MP 51, 600). Dennoch hat sie zur Definition vorgeschlagen, der römische Bischof sei *iure divino* Nachfolger Petri. Einige Bischöfe bemerkten dazu, man solle hier *iure divino* weglassen, weil sonst daraus gefolgert werden könnte, der Primat sei *iure divino* mit Rom verknüpft. Die Verbindung des Primats mit Rom sei jedoch in der Tat des hl. Petrus begründet, der von Gott geleitet (*ordinatione divina*) Rom zu seinem Bischofssitz erwählte. Dabei haben sie sich auf die erwähnte 31. Anmerkung berufen, in welcher die Verknüpfung als *factum dogmaticum* bezeichnet ist (CL VII, 276; MP 52, 10). Die Glaubensdeputation der Bischöfe und Theologen hat diese Lösung endgültig gutgeheißen (CL VII, 293; MP 52, 31), wie es scheint, unter dem Einfluß der gelehrten Theologen Perrone und Franzelin. In seinen „Theses de Ecclesia Christi" (th. 12) lehrt Franzelin entschieden, daß der Primat *non iure divino, non voluntate divina*, sondern *iure apostolico, at immutabili* mit Rom verknüpft ist. Perrone aber unterscheidet schon in älteren Auflagen seiner „Praelectiones" (1842; II, 279f, n. 571ff) die Nachfolge auf dem römischen Bischofsstuhl treffend von der Nachfolge im Primat. Die Erwählung zum römischen Bischof ist nur Bedingung für die Nachfolge im Primat; die Wahl des römischen Bischofs geschieht *iure ecclesiastico*, die Nachfolge im Primat aber *iure divino*. Soweit Perrone. Dieser Zusammenhang zwischen dem römischen Bischof und dem Primat wird in der zitierten Anmerkung der vatikanischen Theologen als *factum dogmaticum* erklärt: *Utpote penitissime cohaerens cum iis, quae de R. P. primatu catholica fide tenemus, factum dogmaticum est, ideoque certum non tantum certitudine simpliciter humana ac historica, sed infallibilitatis.* Dieses *factum dogmaticum* hat J. Hollweck (Der Apost. Stuhl u. Rom, 1895,

130 u. 162ff) nur nebenbei erwähnt. Ausführlicher behandelt diese Frage D. Palmieri (De Romano Pontifice[3], 1902, 391—411), jedoch ohne Berücksichtigung der Akten des vatikanischen Konzils und der erwähnten Distinktion von Perrone. Alle anderen Theologen haben es (meines Wissens) übersehen; deshalb können sie den maßgebenden Standpunkt des vatikanischen Konzils in dieser Frage nicht recht erklären.

4. In letzter Zeit klagt man oft, die Ekklesiologie sei in der eigentlichen Theologie, d. h. in der Dogmatik, vernachlässigt, so M. D. Koster, Ekklesiologie im Werden (1940), und E. Przywara in der „Scholastik" 1941, 330. Seit der Enzyklika „Mystici Corporis" ist die dogmatische Seite der Ekklesiologie noch stärker hervorgetreten. Dies hat M. Premm bewogen, in seine Dogmatik (Kath. Glaubenskunde II, 1952, 432—553 u. 559—565) die Abhandlung über die Kirche (unter dem Titel: Leib Christi) aufzunehmen mit der zutreffenden Begründung: „Wir stehen heute in einer Wende von der Apologetik zur Dogmatik... Die Dogmatik behandelt das eigentliche Wesen der Kirche, wie es uns in der Offenbarung unter dem Bilde: der Leib Christi, entgegentritt" (432f). Das Werk ist schon in manchen Zeitschriften besprochen worden, doch ohne besondere Berücksichtigung dieses Abschnittes. Gleich dem ganzen Werke Premms ist auch die Behandlung dieser tiefen Frage klar und übersichtlich. Sachlich und methodisch wäre es zutreffender, die biblische Vorstellung vom Haupt der Kirche in einer eigenen These zu behandeln und hervorzuheben, daß Paulus dieses Bild erst in seinen späteren Briefen (Eph, Kol) entwickelt. Das Bild vom Leibe Christi wäre in zwei Sätze zu zergliedern: 1. Die Kirche ist ein Leib, 2. die Kirche ist Leib Christi. Im 2. Satz wird nämlich das Bild in eine wesentlich höhere Sphäre gehoben und ein geheimnisvoll enges Verhältnis zu Christus ausgedrückt, welches durch das Attribut „mystisch" bezeichnet wird. Deswegen soll nach dem Muster des Rundschreibens „Mystici Corporis" die Wendung „der mystische Leib" eingehender erläutert werden; die Bemerkung S. 454 ist zu kurz. Der Vergleich Rebe und Weinstock (S. 456f) gehört nicht in die Reihe der pauliniscen Bilder; die da bestehenden Unterschiede werden von F. Prat (Théol. de St. Paul II[7], 347) als „frappantes" bezeichnet. S. 476 wird im Sinne der Enzyklika die Todesstunde Christi zur Geburtsstunde der Kirche erklärt, was P. als eine „Revision" seiner (und der meisten Theologen) früheren Meinung bezeichnet. Als Übergang zur sichtbaren hierarchischen Kirche wäre ein Kapitel über die Kirche der sakramentalen Charaktere, die sakramentale Kirche, am Platz, wie es z. B. Przywara empfiehlt (Schol. 1941, 331). Im 2. Hauptstücke des III. Abschnittes sind unter dem Titel „Das sichtbare Haupt der Kirche" einige Gedanken über das Verhältnis des mystischen Leibes zur Hierarchie eingeflochten, doch viel zu fragmentarisch. Die Behauptung, die Hierarchie sei das sichtbare Haupt der Kirche, ist nicht zutreffend, da ja P. selbst im Sinne der Enzyklika den Papst das sichtbare Haupt der Kirche nennt (S. 519) und sich dabei (nach Tromp) auf die Tradition seit Hieronymus beruft, während nach dieser Tradition Christus das unsichtbare Haupt der Kirche ist. Da wäre eine eigene These über das Verhältnis des mystischen Leibes Christi zur Hierarchie einzureihen. Przywara behauptet, die deutsche theologische Literatur bedürfe eben hierin einer wesentlichen Ergänzung (Zeitschr. f. Aszese u. Mystik 1940, 202). Schreiber dieser Bemerkungen behandelt eingehend diese Frage in seinem Handbuch „Cerkev" (Die Kirche, 1. Aufl. 1924; 2. Aufl. 1943) und in einem für die internationale theologische Wissenschaft bestimmten kurzen Abriß in lateinischer Sprache (Ecclesia corpus Christi, 1942, S. 28—32: Relatio corporis Christi mystici ad hierarchicam Ecclesiae constitutionem).

REZENSIONEN

Jacques Dupont, Les Béatitudes. Le problème littéraire, le message doctrinal. 8° (327 S.). Louvain 1954, Nauwelaerts. bFr 270.—, Doll. 5.40.

Es ist leider nicht möglich, in einer kurzen Besprechung den ganzen Reichtum an Gedanken und Gesichtspunkten wiederzugeben, welchen D. in diesem Werk niedergelegt hat; manches muß übergangen werden. Damit ist jedoch schon gesagt, daß jeder, der es benützt, reiche Anregungen daraus schöpfen wird.

D. beginnt seine Untersuchung über Form und Inhalt der Seligkeiten mit der Frage nach den Quellen und der Komposition der Bergpredigt überhaupt (Kap. I, S. 19—78). Er führt die beiden Formen, die sie in Mt (Bergpredigt) und Lk (Feldpredigt) aufweist, auf eine geschriebene griechische Quelle zurück, welche als unmittelbare Grundlage gedient hat; es ist eine sehr früh angefertigte griechische Übersetzung des aramäischen Matthäusevangeliums. In ihr bildete die Apostelwahl die unmittelbare Einleitung und waren die Zwölf die eigentlichen Zuhörer, während die Evangelisten die Rede zu einer Ansprache erweiterten, die über ihren Kreis hinaus an die Menge gerichtet war. Der „Berg" als ihr Ort fand sich bereits in der Quelle; wenn Lukas daraus eine „Ebene" macht, so geschieht das nicht aus einer „préoccupation d'exactitude historique ... il a simplement voulu mieux souligner la portée universelle du discours" (S. 37). D. dringt dann durch die literarischen Schichten der Bergrede vor bis zu deren Anlage in der griechischen Quelle; diese Anlage hat schon E. Levesque herausgearbeitet (S. 70 Anm. 2: „Art. cit. p. 390—391", nicht in der Bibliographie verzeichnet; gemeint ist L.'s Artikel „Quelques procédés littéraires de saint Matthieu": Revue Biblique 25 [1916] 5—22 und 387—405, von D. zitiert auf S. 42, Anm. 1 unter anderer Literatur). Die vom Verfasser von Mt vorgenommenen Änderungen sind „assez superficielles" und bestehen hauptsächlich darin, daß er anderweitiges Material eingefügt hat, während Lukas fast nichts hinzugefügt, aber vieles ausgelassen hat, zumal was gegen die Pharisäer gerichtet war, und überdies: „il a renouvelé la forme de ce qu'il conservait" (S. 77).

Nachdem D. so ein Beispiel gegeben hat, wie synoptische Fragen zu behandeln wären, geht er an die literarische Behandlung der Seligkeiten (Kap. II, S. 79—123). In Mt wurde der mehrdeutige Ausdruck „die Armen" durch den Zusatz „im Geiste" in moralischem Sinn festgelegt, auch das zweimalige „Gerechtigkeit" wurde hinzugefügt, um einen moralischen Inhalt herauszuheben. Das Wort „lügend" (v. 11) und der dritte Makarismus (die Sanften) gehören der letzten Schicht des Mt an; auch der 5., 6. und 7. sind Zutaten zum griechischen Quellentext. Lukas hat neben leichteren Retouchen am gemeinsamen Stoff die Wehrufe hinzugefügt, von denen D. S. 104—113 handelt. Lukas dachte an die 2 × 3 Wehrufe in Lk 11, 42—52 und formulierte daraus entsprechend der Form seiner vier Makarismen die vier Wehrufe seiner Feldpredigt Lk 6, 24—26 — ein legitimes Vorgehen, nicht nur, weil solche Schöpfungen „ne sont pas nécessairement de pures inventions des évangélistes" (122), sondern weil ihnen sonst nicht überlieferte Traditionselemente zugrunde liegen können (damit fällt allerdings die Berufung auf Lk 11, 42—52 dahin), und weil derlei Retouchen geschehen „en fonction de la tradition vivante de l'Eglise dans laquelle ils se trouvaient" (S. 122). Allerdings tritt durch solche Manipulationen die „attitude respectueuse des évangélistes, en particulière de Luc, à l'égard de ses sources" (82) in ein etwas merkwürdiges Licht (vgl. die oben zitierte Bemerkung über die „Ebene" anstelle des „Berges").

Kap. III (La Bonne Nouvelle messianique, S. 127—181) zeichnet den ideellen Hintergrund, auf dem die Mt und Lk gemeinsamen und darum in der griechischen Übersetzung des aram. Mt enthaltenen Makarismen zu verstehen sind. Die drei ersten, gleichgeformten (Mt 5, 3. 4. 6 = Lk 6, 20—21) sprechen jene Klassen an, zu denen Jesus in erster Linie gesandt worden ist, wie dies in Is 61, 1—3 und

49, 8–13 vom Messias vorausverkündet war; die vierte, längere bezieht sich auf Jesus als den Weltenrichter und setzt voraus, daß die Verfolgung Leidenden sich positiv zu ihm eingestellt haben. Diese positive Einstellung wäre aber auch bezüglich der in den ersten Makarismen Genannten zu erwähnen gewesen, weil ohne sie ihr „Privileg" hinfällig würde. — Durch das Einfügen der Wehrufe hat Lukas (Kap. IV: „Les pauvres et les riches") die weniger bestimmten Formen der griechischen Matthäusschrift eingeengt, so daß sie bei ihm einen sozialen und aszetischen Sinn erhalten haben. Damit stellte er die Makarismen in den Dienst des im Urchristentum und speziell in Lk und Apg betonten Gedankens der Preisgabe weltlichen Besitzes auf dem Weg der christlichen Nächstenliebe. Ob man die lukanischen Seligpreisungen aber erschöpft ohne Rücksicht auf die moralische Einstellung der Gepriesenen, ist angesichts der gegenüberstehenden Wehrufe zweifelhaft; denn deren Unheil kommt über die davon Betroffenen nur wegen ihrer inneren Haltung zur darbenden Umwelt (vgl. Lk 16, 9. 19—31). Diese Beziehung der Reichen zu den Armen setzt sich fort und zeigt sich deutlicher im Gegensatz zwischen Verfolgern und Verfolgten; dieser allernächste Kontext dürfte nicht übersehen werden. — Die Hungernden, Weinenden und Verfolgten sind Varianten der „Armen" (S. 224).

Unter der Überschrift „La Justice chrétienne" (Kap. V, S. 245—299) werden die Makarismen des Mt behandelt, wie denn *δικαιοσύνη* außer in Lk 1, 75 nur in Mt, sonst nicht in den Synoptikern zu finden ist. D. folgt hier eng den Ausführungen von A. Descamps. In der 4. Seligpreisung handelt es sich um die „justice morale faite de l'ensemble des oeuvres chrétiennes" (S. 261); diese „justice religieuse" begegnet auch in Mt 5, 10 (S. 265). Diese letztere Deutung wird zutreffen; aber verlangt die in v. 6 genannte „Gerechtigkeit" nicht, daß sie als Gabe Gottes betrachtet werde, als jene Gerechtigkeit, die vor Gott gerecht macht und die der Mensch aus sich nicht erwerben kann? Was D. in dieser Sache gegen Billerbeck und Soiron vorbringt (S. 264f), will nicht befriedigen. Die 1. Seligpreisung über die „Armen im Geiste" betrifft die innere, moralische Haltung gegenüber den Gütern dieser Welt in völliger Abhängigkeit von Gott, ebenso ist die 6. zu verstehen von der inneren Reinheit, der Sündelosigkeit. Die Barmherzigkeit der 5. Seligkeit umfaßt werktätige Liebe gegenüber allen, die in Not sind (S. 287). Damit ist die Geduld und Milde verwandt, welche in der 3. Seligpreisung berührt wird. Im Gegensatz zu Lk sieht Mt die Seligpreisungen im Lichte der christlichen Moral. Darin zeige sich das Anliegen des Seelsorgers, der christlichen Kirche, und insofern sei die Sinngebung, welche die Makarismen bei Mt erhalten, gegenüber jener der Quelle sekundär. Allerdings weist dann D. doch wieder darauf hin, daß Jesus selbst eine neue Sittlichkeit gepredigt habe (S. 299). Diese Tatsache, und die allzu schroffe Scheidung der Sinngebung in Mt und Lk (siehe oben) lassen dem Gedanken Raum, ob nicht die Seligpreisungen im semitischen Mt im moralischen Sinn gemeint waren. Gerade als Eingangspartie zur Bergrede war dies am rechten Platz; Mt hätte durch seine Zusätze den Sinn der Quelle nur verdeutlicht.

Zum Schluß sei nochmals auf die literarkritische Partie des Buches zurückgegriffen. D. streift gelegentlich die mündliche Überlieferung, meist jedoch in dem Sinn, daß dieses und jenes aus ihr nicht erklärbar sei. Man hat den Eindruck, daß die meisten dieser Behauptungen von der sehr mangelhaften Rolle ausgehen, welche das Gedächtnis in unserer westlichen Kultur spielt. Die Spezifizierung des Textes der geschriebenen Quelle in die Mt-Form und Lk-Form sieht er entsprechend der heute vorherrschenden Erklärung als das Resultat rein schriftstellerischer Vorgänge an. Nun hat er aber überraschenderweise etwas nicht Unwichtiges, das zudem klar zutage liegt, völlig übersehen. Lk bietet drei gleichgebaute, rhythmisch gehaltene Kurzformen, gefolgt von einer nichtrhythmischen Langform sowohl bei den Makarismen wie bei den Wehrufen, also 2 × 4. Mt enthält 8 gleichgebaute, rhythmische Kurzformen von Makarismen von

gleicher Art wie die lukanischen Kurzformen, woran sich ebenfalls eine nicht-rhythmische lange anschließt. Die 8 Kurzformen sind aber durch die Einfügung von „Gerechtigkeit" in der 4. und 8. in zwei gleiche Hälften abgeteilt, die als Strophen bezeichnet werden dürfen, d. h. „Gerechtigkeit" bildet eine Responsio. Außerdem wird als 8. Seligkeit die Verheißung aus der 1. Seligpreisung wiederholt, wodurch die 2 × 4 Kurzformen durch eine Inclusio nach vorn und rückwärts abgegrenzt werden. Dieser Tatbestand wird von D. nicht berücksichtigt. Derartige durch Rhythmus und Zahlenverhältnisse bestimmte Formen sind nicht Formen des geschriebenen Wortes, sondern Rezitative, also Erzeugnisse der mündlichen Tradition und für die mündliche Weitergabe bestimmt. Von da aus gesehen ist die 8. Seligpreisung in Mt, weit davon entfernt, eine Dublette der nachfolgenden(!) Langform zu sein (so D., S. 85f), der Grund, weshalb die Langform auf dem Weg einer Stichwortkomposition angehängt worden ist. Diese Gegebenheiten ändern natürlich radikal die Entstehungsweise der Makarismen in Mt. Die merkwürdige Übereinstimmung und Divergenz zwischen den Zahlenverhältnissen in Mt und Lk, und die Tatsache, daß auch Lk das Schema Kurzformen + Langform (verdoppelt) bietet, fordern als Erklärungsgrund eine Abhängigkeit, die einer gemeinsamen, unmittelbaren geschriebenen Quelle weit vorausliegt. — Vielleicht kommt doch noch einmal eine Zeit, wo auch solchen Gegebenheiten wie den soeben genannten Rechnung getragen wird. Das würde dem, was D. mit andern erarbeitet hat, nicht allen Wert rauben; es könnte auch fernerhin zur Bestimmung von Schichten vonnutzen sein, nur daß diese großenteils im Bereich der mündlichen Tradition gesucht werden müßten. *Paul Gaechter S. J.*

Werner Bulst S. J., Das Grabtuch von Turin. Forschungsberichte und Untersuchungen. 8° (142 S. u. 36 Bildtafeln). Frankfurt a. M., 1955, Knecht.

B. hat sich Mühe gegeben, weit auseinanderliegendes Material zu seinem Thema zu sammeln. Eine Reihe von Wissenschaftlern haben ihm solches beigestellt, und er legt es nun in kurzer Form zusammengefaßt vor. Obschon es einerseits zu bedauern ist, daß die verschiedenen Gutachten nicht in extenso und mit Namenszeichnung geboten werden, wird man andererseits doch zugestehen, daß das verlagstechnisch nicht wohl möglich war. Da das neue Buch „Forschungsberichte und Untersuchungen" bringt, nimmt man es freilich in der Erwartung zur Hand, nun endlich langersehnte Aufschlüsse zu erhalten über gewisse, das Turiner Tuch betreffende Probleme, nach denen Freunde und Gegner gleicherweise verlangen: chemische und spektralanalytische Untersuchungen über die auf dem Stoff befindlichen Substanzen, ob wir es mit Blutspuren zu tun haben, ob Niederschläge von Aloe u. dgl. vorhanden sind. Der Verf. selbst erwähnt wenigstens hinsichtlich der Aloe, daß solche Untersuchungen gemacht werden sollten (S. 69. 128 Anm. 206), womit er die Tatsache bezeugt, daß trotz gegenteiliger Behauptungen, die gelegentlich laut werden, solche Untersuchungen bisher noch nicht angestellt worden sind. Das ist schade. Denn auf keinem andern Weg lassen sich Blutspuren einwandfrei nachweisen; keine Photographie verrät, ob ein dunkler Flecken ein Blutflecken sei. Nur wenn Blutspuren auf dem Turiner Tuch mit den heutigen wissenschaftlichen Methoden nachgewiesen sind, lassen sich allenfalls hellere und dunklere Flecken als Blutkuchen und Blutserum bezeichnen. — So bleibt dem, der das Buch zur Hand nimmt, wenigstens die Hoffnung, eine halbwegs vollständige Zusammenstellung und kritische Beurteilung aller bisher für und gegen die Echtheit vorgebrachten Gesichtspunkte und Argumente zu finden. Leider enttäuscht das Buch auch hier. B. gibt hievon nur eine Auswahl, und diese stellt sich bald genug als propagandistisch heraus. Oder ist es nur Flüchtigkeit, daß eine Reihe von Momenten unerwähnt blieben, welche gegen die Echtheit sprechen? Z. B. fehlt unter den Äußerungen kirchlicher Stellen über das Turiner Tuch die noch heute gültige Verfügung der Sacra Congregatio Indulgentiarum vom 18. Nov. 1670, der für die öffentliche Verehrung

geforderte Ablaß werde nur zuteil *adhibita cautione Clementis VII ‚ut pie creditur' vel alia consimili ... non tamen venerantibus illam quasi germana esset Jesu Christi Syndon.* Anderswo werden die kunstkritischen Urteile eines Joseph Braun S. J. und H. Grisar S. J. über das Antlitz auf dem Turiner Linnen damit abgetan, daß sie nur die Photographie des S. Pia, nicht die neueren von Enrie gesehen hätten, auf welchen allein „wesentliche" Einzelheiten zu sehen seien (welche?). In dem Aufsatz von P. M. Baumgarten (Hist. Jahrb. 24 [1903] 343), den B. kennt, beruft sich Grisar auf Autopsie. Ebenso mußte ihm Clément's kompetentes Urteil aus F.-M. Braun's Studie (in Nouv. Rev. Théol. 67 [1940] 332; Clément † 1939) bekannt sein, das auf dem Turiner Tuch Abgebildete sei ein leicht stilisierter Christus des 13. oder 14. Jh. Das sind nur einige Einzelheiten zur Charakterisierung des Buches.

Zunächst widmet B. sein Augenmerk der Geschichte des Tuches, wie sie vor allem U. Chevalier auf Grund der Dokumente herausgearbeitet hat. Was B. aus ihnen (in den Anm.) zitiert und dazu sagt, vermag dem Leser keine Vorstellung zu geben von dem, was sich in der zweiten Hälfte des 14. Jh. zwischen den Grafen von Charny, den Bischöfen von Troyes Heinrich von Poitiers und seinem Nachfolger Pierre d'Arcis, den Kanonikern von Lirey und dem päpstlichen Hof von Avignon abgespielt hat. Wieviel war Kompetenzstreit? Wieviel echter Glaubenseifer? Wieviel invidia clericalis? Wieviel schnöde Geldgier? Warum hat der königliche Hof von Frankreich in der beregten Sache eine völlige Schwenkung gemacht? Wenn d'Arcis in seinem Schreiben an Clemens VII. erklärt: *licet in publico non asseratur esse verum Christi sudarium, in occulto tamen asseritur,* so setzt das den Verdächtigungen, mit denen ihn B. umgibt, eine wesentliche Schranke. Clemens verbietet dem Bischof d'Arcis, gegen die Kanoniker mit dem Interdikt einzuschreiten (die Kompetenzfrage!), legt aber diesen auf, die Kultformen gegenüber dem Tuch einzuschränken und das Volk darüber aufzuklären, es sei nicht das echte Leichentuch Christi (wodurch der Forderung Pierres nach Unterdrückung der „Reliquie" im wesentlichen stattgegeben wird). Dies letztere ist eine für B. peinliche Schwierigkeit, die mit seinen anschließenden allgemeinen Ausführungen nicht beseitigt wird, es habe die Möglichkeit bestanden, daß von Konstantinopel Reliquien nach Lirey gebracht worden sein könnten.

Unbefriedigend sind seine Bemerkungen über den Wert von Photographien. Darüber dürfte man sich allerorts klar sein, daß sie unter Umständen dokumentarischen Wert besitzen. Aber nicht das ist das Problem, ob sie „eine ausreichende Grundlage für eine wirklich wissenschaftliche Forschung sein können" (S. 27), sondern ob dies in Fällen wie der zu behandelnde zutrifft. Wenn ein Kriminalbeamter auf der Photographie des Gewandes eines als Mörder in Verdacht stehenden Mannes dunkle Flecken sieht, verlangt er eine chemische Untersuchung, ehe er sie als Blutspuren taxiert, dann erst mag ihm die Photographie weitere Dienste leisten. Blut oder nicht Blut, Aloe oder was sonst — eben das möchte man gerne wissen, und dafür reicht weder Autopsie noch Photographie aus. Übrigens stößt man auch hier wieder auf eine, und zwar wesentliche Lücke. Aus der Geschichte des Turiner Tuches weiß man, daß es früher zweifarbig gesehen wurde (Chifflet, Mallonius) und viel frischer gewesen sein muß (Zantfliet). Davon spricht B. nicht und berücksichtigt überhaupt den scharfsinnigen H. Thurston S. J. nicht, der hierüber wertvolles Material zusammengetragen hat (vgl. The Month 156 [1930] 52, auch ZkTh 75 [1953] 226f, wo ich Einiges aufgeführt habe). — Im anschließenden Kapitel über den Textilbefund fehlt jede Kenntnis diesbezüglicher Äußerungen englischer Experten neuester Zeit. Bezüglich der kunsttechnischen und stilkritischen Feststellungen sei vermerkt, daß das 14. Jh. viel größeres Können bewiesen hat, als B. wahr haben will. In der Pfarrkirche zu Matrei am Brenner steht eine interessante Statue von Unserm Herrn im Elend, die eigentlich eine Grabfigur ist und liegen sollte. Sie ist, wie die

Christusfigur von Turin, überlebensgroß, hat ein sehr ausdrucksvolles Antlitz und über dem Schoß gekreuzte Hände. Carl Theodor Müller, Direktor des Bayr. Nationalmuseums, beschreibt sie im Werk „Mittelalterliche Plastik (Forsch. z. dtsch. Kunstgeschichte 6), 1935, S. 36—38. Nachdem er ihre Entstehungszeit nach vorn und rückwärts abgegrenzt hat, schreibt er: „In der Geschichte der mittelalterlichen Plastik gibt es nur eine einzige Zeitspanne, welche die eingehendste Beobachtung des Tatsächlichen mit der Ausdruckskraft einer eigenartigen, das Übersinnliche suchenden Religiosität verbunden hat: jene Erlebnissphäre der Frühzeit des 14. Jahrhunderts, in dessen künstlerischer Betätigung sich noch die Gesichte der Mystiker des vorausgegangenen Jahrhunderts auswirkten". Das Mittelalter, welches übrigens reichlich lang dauerte, konnte also vielmehr, als B. ihm zuschreibt. Die angeführte Beschreibung könnte gerade so gut vom Christus des Turiner Leintuchs gelten. Jedenfalls öffnet sich hier ein fruchtbares Feld für kunstgeschichtliche Studien am Turiner Tuch.

Im Kap. über die römische Kreuzigung verwirft B. ohne genügenden Grund das Sedile am Kreuz, von dem allerdings das Mittelalter nichts wußte und das auch zum Turiner Christus nicht paßt. Man lese nur den der Kreuzigung Christi zeitnächsten Autor, L. Annaeus Seneca (Ep. mor. 101, 10—11): *...suffigas licet et acutissimam sessuro crucem subdas; est tanti, vulnus suum* (zwischen den Beinen durch das Aufsitzen auf dem scharfkantigen Sporn) *premere...* Freilich macht das Sedile auch die Sorge illusorisch, die in den Handflächen durchbohrten Hände hätten reißen müssen, und entwertet die Spuren der Annagelung an den Handgelenken, wie sie das Turiner Tuch aufweist. — Einen Hauptteil des Buches widmet B. den ärztlichen Forschungen an diesem Linnen. Der Rezensent versteht von Medizin nichts. Man staunt über die Fülle von Beobachtungen, welche verschiedene Ärzte an diesem Tuch gemacht haben wollen, versucht immer wieder, sich an den beigegebenen Photographien zu orientieren und muß feststellen, daß dies ein Ding der Unmöglichkeit ist. Fehlt da die Lupe? Zeigen sie wirklich alles, was man zu sehen vorgibt? Hat nicht Hynek, auch ein Arzt (dessen Buch B. übrigens mit Recht ablehnt), auf dem abgebildeten Christus 39 Geißelstreiche, nicht mehr und nicht weniger, gezählt, weil er nicht wußte, daß dies die Zahl der Schläge der jüdischen Synagogengeißelung war und nicht der römischen entsprach? Man fragt sich unwillkürlich, wieviel Einzelheiten man wohl auf dem Tuch entdecken würde, wenn uns keine evangelischen Berichte vom Todesleiden Jesu aufbewahrt worden wären. Wenn B. es (S. 67) als „gesicherte Erkenntnis" erklärt, „daß die Bildspuren ... nicht ein Kunsterzeugnis sind, sondern auf den Leichnam eines gekreuzigten Menschen zurückgehen", so ist ebenso gewiß, daß die Unschärfe der Bildspuren derartige Interpretationen sehr ungewiß machen. Hingegen ist B. gegen früher sehr zurückhaltend geworden, wo es sich um die Entstehung dieser Bildspuren handelt. Die Blutspuren sind seiner Meinung nach der unmittelbare Abdruck des ausgeflossenen Blutes (S. 67f). Das ist natürlich undenkbar, wenn man den Leichnam Jesu vor der Grablegung gewaschen hat. Aber selbst wenn dies unterlassen worden wäre, bliebe immer noch zu erklären, wieso trotz seiner Abnahme vom Kreuz und der Transportierung zum Grab, namentlich auch des Hineinschiebens in die Grabkammer, die Blutspuren unverwischt erhalten blieben, wie B. betont: ein Männerkörper ist schwer und verlangt für derartige Manipulationen hartes Anfassen. „Schwieriger als die Blutabdrücke ist die Körperabbildung zu erklären" (S. 68). Vignons „vaporographische Theorie" (ammoniakhaltige Ausdünstungen des Leichnams, die mit der Aloe eine stabile chemische Verbindung eingegangen seien) wird abgelehnt; zwei italienische Ärzte „erklären das Entstehen des Körperbildes durch Kontakt". Eine genauere Erklärung wird aber nicht gegeben, und sie ist in der Tat die Crux des ganzen Problems. Denn wie soll der Leichnam, und nur dieser, mit allen Feinheiten der Struktur durch eine

wahrscheinlich mehr als fingerdicke Schicht von Spezereien hindurch, wie sie nach B. zwischen ihm und dem Tuch lag, abgedrückt oder wie immer abgebildet worden sein? Freilich wissen wir noch nicht, durch welches Verfahren der mittelalterliche Künstler, wie die Dokumente dartun, das Bild geschaffen hat. Durch das Experiment aber, das Clément, an einer Portraitbüste des Malers Géricault vornahm, „dürfte" — um Bulsts Worte gegen ihn selbst zu wenden — „grundsätzlich erwiesen sein, daß auf einem Tuch unter bestimmten Bedingungen Abdrücke eines menschlichen Leichnams entstehen können"; jedenfalls hat der mittelalterliche Künstler kein Wunder gewirkt. Muß B. für seine Ansicht nicht ein Wunder postulieren?

Neu ist die Interpretation, die B. — anders als früher — den evangelischen Begräbnistexten widmet: Jesu Leichnam wurde nicht gewaschen, dazu war die Zeit zu kurz, darum auch nur provisorisch beigesetzt. Ebenso wenig wurde er bandagiert, sondern es wurden ihm nur Arme und Beine durch Tuchstreifen zusammengebunden. Man senkte dann eine Hälfte des übernormal langen Leintuchs ins Troggrab, gab Spezereien darauf (doch wohl reichlich, damit die 32 kg verwendet werden konnten; siehe die Bemerkung oben), legte den nackten Leichnam darüber und deckte ihn mit der zweiten Hälfte des Tuches zu, indem dessen Mitte über das Haupt zu liegen kam. Da das Suderium nicht zum Verhüllen des Antlitzes verwendet wurde, sondern nur zum Anbinden des Kinnes, blieb letzten Endes beim postulierten Abdruck die Scheitelpartie auf dem Tuch weiß. B. hält daran fest, daß zum Waschen und Einbinden des Leichnams keine Zeit gewesen sei. Auf meine Gegengründe geht er nicht ein; man kann sie in ZkTh 75 (1953) 221f nachlesen. Nach ihm wären die Arme zusammengebunden worden, damit sie nicht „immer wieder" (S. 82) in die Kreuzform auseinandergingen. Warum auch die Beine gefesselt wurden, ist schwerer einzusehen, und schon gar nicht, warum auch Lazarus gefesselt wurde, der doch gar nicht gekreuzigt worden war. Übrigens trifft nicht zu, daß *δέω* nur „fesseln" bedeuten konnte; vgl. Ilias 13, 599 und Od. 19, 457 (Pape). Nicht zutreffend sind B.s Folgerungen aus den altjüdischen Begräbnisbräuchen. Sie betreffen den gewöhnlichen Mann, nicht den Reichen. Die Denkmäler im Kedrontal beweisen, daß für das Begräbnis solcher in der Periode vor 70 n. Chr. mit ägyptischen Einflüssen gerechnet werden muß. Merkwürdig nimmt sich B.s Deutung von Jo 19, 40 aus: *ἔδησαν αὐτὸ* (*τὸ σῶμα*) *ὀθονίοις μετὰ τῶν ἀρωμάτων, καθὼς ἔθος ἐστὶν τοῖς Ἰουδαίοις ἐνταφιάζειν*. Allen vornehmen und reichen Juden — denn solche hat der Erzähler vor Augen — wären die Glieder zusammengebunden worden „mit (oder: unter Beigabe von) den Spezereien". Diese letztere Angabe hätte natürlich keine innere Beziehung zur Fesselung gehabt, sie hängt also bei B. in der Luft. Jedoch waren die Spezereien typisch für ein erstklassiges Begräbnis, und dann muß es auch das *ἔδησαν ὀθονίοις* gewesen sein, d. h. eine Maßnahme, wodurch sich ein solches von den Begräbnissen des gemeinen Mannes unterschied. Der Ausdruck kann darum unmöglich die Fesselung der Gliedmassen ausdrücken, wohl aber fügt er sich ins Bild als Ausdruck für das Umwickeln des Leichnams mit Binden wie bei Begräbnissen vermöglicher Ägypter (dabei konnte genügend Bedacht genommen werden, daß die verkrampften Arme am Leib angeschmiegt blieben). B.s Deutung des Textes ist also ein nicht sehr glücklicher Einfall. Dazu kommt noch, daß seine Darstellung impliziert, daß der Leichnam ganz nackt vom Golgothafelsen ins Grab hinunter getragen wurde, denn er will von einer dem eigentlichen Beisetzen vorausgegangenen Benützung des großen Tuches so wenig wissen wie von dem Einwickeln der ganzen Leiche in Binden. Die Vorstellung einer solchen Behandlung des Leichnams war damals, und ist heute noch, unvollziehbar.

Ebenso neuartig ist B.s Erklärung dafür, warum in Jo 20, 6f nur die *ὀθόνια* und das *σουδάριον*, nicht aber das große Leintuch erwähnt wird: Der Offizier der Grabwache — „es dürfte keine Frage sein" — ließ nach dem Erdbeben trotz des

erlebten Schreckens das Grab irgendwie prüfen, um dem Hohen Rat das Verschwinden des Leichnams melden zu können. Er scheint diese Prüfung aber in eigener Person vorgenommen zu haben, denn „er mußte dafür das Tuch, das den Grabtrog bedeckte, zurückschlagen" (— was nicht stimmt, weil beim ersten Blick zu sehen war, daß das Tuch eingesunken war, also keinen Leichnam mehr bedeckte). „Der Anblick, der sich ihm bot — die Lage der Binden und des Schweißtuches — mußten ihn, ähnlich wie bald darauf Petrus und Johannes, in Staunen und Schrecken versetzen. So ist es begreiflich, daß er es nicht wagte, die Tücher fortzunehmen (wozu übrigens?) oder noch weiter zu berühren. So blieb also die Sindon so liegen, wie er sie zurückgeschlagen hatte. Ihr Anblick konnte darum die Apostel nicht unmittelbar zur Kenntnis führen, daß der Leichnam nicht gestohlen sein konnte" (S. 87). — Von einem Offizier der Grabwache ist nun zwar in den Evv. keine Rede, und wenn Pilatus nicht an eine wirkliche Gefahr geglaubt hat, was durchaus nicht der Fall zu sein brauchte, war auch keiner dabei gewesen. An B.s Exegese vermißt man aber vor allem die Berücksichtigung des Engels. Die Lichtgestalt wälzte den Stein weg und setzte sich darauf, offenbar ohne ein Wort zu sprechen. Die Symbolik dieses Vorganges war unmißverständlich: Jetzt habt ihr hier nichts mehr zu suchen, jetzt bin ich im Besitz des Grabes. Dieser Bedeutung entsprach nicht sein sofortiges Verschwinden, sondern nur sein Bleiben, bis die Wachen das Weite gesucht hatten. Selbst wenn er sofort wieder unsichtbar geworden wäre, hätte die abergläubische Gesellschaft — und vielleicht nicht nur sie — an sein weiteres unsichtbares Zugegensein geglaubt. Darum ist es in höchstem Grad unwahrscheinlich, daß sich einer der Wachsoldaten wieder ins Grab hinein getraut hat. Übrigens meldet Mt 28, 11 nur, einige aus der Wache hätten über „alles Geschehene" berichtet, was auch ohne direkte Kenntnisnahme von der Leere des Grabes reichlich genug war, um den Oberpriestern den Gedanken nahezulegen, daß das Grab wirklich leer stehe. — Aber, dato non concesso, der Offizier habe das Leintuch in besagter Weise zurückgeschoben, so sprach es trotzdem eine unmißverständliche Sprache. Welcher Leichenräuber (oder Joseph von Arimathäa?) hätte es zurückgelassen? Hat er den Leichnam nackt davongetragen? Hat er das vorhandene, zum Transportieren der Leiche geeignete Tuch verschmäht und lieber mit Mühe ein mitgebrachtes um die Leiche geschlungen? Gerade in seiner von B. postulierten Lage hätte das Tuch mindestens ebenso deutlich auf die Auferstehung gewiesen wie die Bänderfesseln und das Sudarium. So wird der überlegende Leser B.s „zusammenhängender" Darstellung nicht nur „gute Wahrscheinlichkeit", sondern jede vernünftige Möglichkeit absprechen müssen. Ebenso macht all das Gesagte und vieles mehr, was die Kritik auf den Plan ruft, es unmöglich, den in sehr dezidierter Form gehaltenen „Schlußfolgerungen" des Verf. (S. 89—94) zuzustimmen. Und wer die lange Anmerkung (S. 128—30) über den apologetischen Wert des Turiner Tuches liest, legt das Buch aus der Hand mit dem erfreuenden Bewußtsein, daß wir zur Stütze unseres katholischen Glaubens nicht derart unsicherer Faktoren bedürfen.

Paul Gaechter S. J.

Jos. de Vries S. J., Critica. Editio altera penitus recognita (Institutiones Philosophiae scholasticae II). 8° (XII u. 210 S.). Freiburg-Barcelona 1954. Herder. $ 1.60, geb. $ 2.10.

Mit der 2. Auflage — dem 2. Teil der Pullacher „Institutiones Philosophiae Scholasticae" — legt uns de Vries eine Neubearbeitung seines Lehrbuches der Kritik vor. Die Änderungen sind nicht geringfügig und bedeuten eine erhebliche Verbesserung des schon in seiner 1. Auflage sehr gediegenen Lehrbuches.

In drei Teilen handelt der Verf. über die Fundamente der menschlichen Erkenntnis, über die Erkenntnis der Raum- und Zeitwelt und über die metaphysische Erkenntnis. — Dadurch, daß er zu Beginn neben den üblichen ein-

leitenden Darlegungen mit besonderer Sorgfalt die Frage über die richtige Inangriffnahme der Lösung des kritischen Problems behandelt, verhilft er dem studierenden gleich am Anfang in vorzüglicher Weise zu einem klareren Verständnis der ganzen Frage und der Art ihrer Behandlung. Auf die Erkenntnis der unmittelbaren Gegebenheiten in der Innenerfahrung und die Allgemeinbegriffe mit ihrer Beziehung zu dieser Erfahrung folgen als noch grundlegende Erkenntnisse die ersten Prinzipien. Auch hier ist wieder der schwierigen Behandlung des wichtigen Kausalitätsprinzips sehr geschickt die Frage über die notwendigen synthetischen Urteile und die Bedeutung solcher Urteile für unseren Erkenntnisfortschritt vorangestellt. Eine Darlegung und Gegenüberstellung der abwegigen kriteriologischen Systeme dient einer weiteren Klärung und Vertiefung des bereits Gesicherten. — Der 2. Teil bringt zunächst eine Untersuchung über die Evidenz, besonders auch die mittelbare, zeigt dann die Beweisnotwendigkeit des Außenweltrealismus auf und führt diesen Beweis in seinen Einzelheiten aus. Hernach kommt die begriffliche Erkenntnis der Außenwelt und die Verschiedenartigkeit dieser Erkenntnis zur Sprache, sowie die Einheit und Vielheit der Begriffe in ihrer Bezogenheit zu den Dingen. Induktion und Geschichtserkenntnis werden dargelegt als Ausweitung unserer Welterkenntnis über die Grenzen der tatsächlichen Erfahrung hinaus. — Der 3. Teil ist ausschließlich der metaphysischen Erkenntnis gewidmet. Diese Anordnung verrät das Hauptanliegen des Verf., nämlich einen sicheren Weg zur Metaphysik als Wissenschaft aufzuzeigen. Er handelt hier in ausdrücklicher Weise über die Frage nach der Möglichkeit einer Ontologie, d. h. einer Erkenntnis, mit der unser Verstand die Schranken aller auch nur möglichen Erfahrung übersteigt, nach der Möglichkeit einer natürlichen Gotteslehre mit ihrem Beweis des Daseins eines höchsten transzendenten Wesens, und nach der Möglichkeit der intellektuellen Erkennbarkeit des Guten. Eine Metaphysik der Erkenntnis, d. i. ein Verstehen der Erkenntnis als einer Angleichung an die Realität von der erkannten Natur der Erkenntnisfähigkeiten her, bildet den Abschluß des Werkes. Eine solche Metaphysik der Erkenntnis kann natürlich, wie der Verf. ausführt, nicht die erste Lösung der kritischen Frage sein, aber nachdem aus den Erkenntnisakten die Natur des Verstandes in ihrem Streben nach Wahrheit erfaßt und dieses Streben — so oder so — als erfüllbar dargetan ist, ist auch der Seinsgrund der Wahrheitsbefähigung unseres Verstandes aufgezeigt.

Wie im ganzen Aufbau so zeigt sich diese Kritik auch in der Behandlung der einzelnen Fragen als ein Werk von vollendeter Ordnung und klarer, durchsichtiger Darlegung; sie ist ein Meisterwerk gediegenen Wissens und didaktischen Geschicks. In der „Introductio" zu den einzelnen Artikeln läßt es sich der Verfasser angelegen sein, die bisweilen auch praktische Bedeutung der Frage herauszustellen. Vgl. z. B. die Einführung zu den allgemeinen Prinzipien (n. 68), oder zur Induktion (n. 211), oder zur Geschichtserkenntnis (n. 222). Die Scholien lassen wohl nichts, was mit den behandelten Fragen zusammenhängt und von einiger Bedeutung ist, unberührt. Würde es sich nicht empfehlen, diese Scholien auch im Inhaltsverzeichnis aufscheinen zu lassen? Eine große Sorgfalt vor allem auch in der Gruppierung bezeugen die Bibliographien, die allgemeine sowohl wie die besonderen am Beginn eines jeden Artikels.

Im Einzelnen dürfte sich Folgendes bemerken lassen. Das Identitätsprinzip soll entweder eine Tautologie sein: *Quod est, est*, oder der falsch verstandene Satz vom Widerspruch des Parmenides: *Quod est, necessario est* (n. 80). Es wird aber auch in dem Sinne: *Quod est, in quantum est, necessario est*, verstanden und besagt so denselben Sachverhalt wie das Widerspruchsprinzip, nur nicht in negativer Form, sondern positiv. — Die Begründung des Satzes vom ausgeschlossenen Dritten wird dadurch gegeben, daß gezeigt wird, von diesem Dritten wäre das *non-ens* zugleich zu behaupten und zu verneinen: zu behaupten, weil es verschieden ist vom *ens*, und zu verneinen, weil es verschieden ist vom *non-*

ens (n. 81). Diese Überlegung setzt wohl die Einsicht voraus, daß der kontradiktorische Gegensatz kein Drittes zuläßt: Der Umfang der Begriffe *ens* und *non-ens*, Weisheit und Nicht-Weisheit usw., ist eben ein solcher, daß kein „neutrales Gebiet" mehr bleibt, daß alles, was nicht unter den einen Begriff fällt, notwendig unter den andern fallen muß. Daß dieses Umfangsverhältnis dann in der Komprehension der kontradiktorisch entgegengesetzten Begriffe begründet ist, versteht sich.

Bei der Rechtfertigung des Kausalitätsprinzips (n. 98) heißt es: *Essentia ergo ex se mere receptive se habet ad esse . . . ; atqui quod ita omni auxilio ex se destitutum est, indiget auxilio alterius, ut ad esse perveniat, i. e. indiget causa.* Folgt das wirklich sogleich? Zunächst doch wohl nur: *. . . exsistit alia ex ratione quam vi essentiae, sc. vel vi ipsius exsistentiae contingentis seu mere de facto, vel influxu ab extra.*

Ebenso heißt es im Folgenden im Anschluß an Thomas, S. c. gent. 2, 15, zunächst ganz richtig, daß ein *ens non causatum qua ens quoddam 'primum' est, i. e. habet esse non ut natura posterius quam quoddam aliud; et est 'immediatum', i. e. esse habet non mediante alio, independenter ab alio.* Wenn aber dann gleich folgt: *atqui quod esse habet independenter ab alio, habet esse ratione essentiae suae*, dann geht wie oben die *illatio* wieder zu rasch gleich auf eine von zwei zunächst noch zu beachtenden „Möglichkeiten", nämlich: *vel vi essentiae vel vi ipsius existentiae, utique contingentis.* Das eigentliche Problem, ob nämlich das jeweils gegebene kontingente Dasein sich selbst genüge zur Setzung in die kontingente Daseinsordnung, oder ob es dazu eines Einflusses von außen bedürfe, wird hier letztlich gar nicht berührt.

Im zweiten Teil des Aufweises, wo nur mehr die Natur der im ersten Teil aufzuzeigenden Evidenz genauer bestimmt werden soll, werden Frage und Lösungsansatz klarer vorgelegt. Es wird dargetan, diese Evidenz sei keine eigentlich analytische. *Quamdiu enim maneo in sola analysi conceptus „existentia non ex essentia sua" duplex relinquitur abstracta possibilitas cogitandi, scil. vel „existere per causam" vel „existere neque ex essentia sua neque per causam, sed sine ulla ratione, mere de facto". Hoc ultimum utique intelligimus esse impossibile.* Mit diesen Sätzen ist der Nerv der Sache berührt. Es wäre demnach vielleicht besser, den entscheidenden Satz nicht zu formulieren: *Quod non exsistit ex essentia sua, exsistit per causam*, sondern: *Quod contingenter exsistit, exsistit per causam.* Die Aufmerksamkeit werde mehr auf das positive „kontingente Dasein" hingelenkt als auf das negative *„non vi essentiae"*. Wenn es dann wieder heißt: *Sed haec intellectio* (sc. *hoc ultimum esse impossibile*) *. . . potest explicari . . . tantum eo, quod in comparatione quidditatum „existentis non ex essentia sua" et „dependentis a causa" intelligimus alteram ex priore necessario consequi*, so bringt uns diese Erklärung kaum viel weiter. Sie ist weniger Explikation, d. i. Einsichtigmachen aus dem Grunde, als vielmehr nur ein positiver Ausdruck dessen, was vorher negativ festgestellt wurde. *Ens non ex essentia sua existens necessario dependere a causa* und *ens non ex essentia sua existens sine causa impossibile esse* besagen denselben Sachverhalt, nur, wie bemerkt, in verschiedener Weise. Wie die Sache hier mit dem *„necessario consequi"* oder jener *impossibilitas* dargelegt ist, erfassen wir sie wohl schon im spontanen Erkennen.

An der üblichen Unterscheidung zwischen der *„distinctio realis"*, *quae dicitur inter ea „quae independenter a mentis operatione non sunt idem"*, und der *„distinctio rationis"* die obwaltet *inter ea, quae tantum „dependenter a mentis operatione non sunt idem"*, findet der Verf. kein Gefallen: In den angeführten Definitionen sieht er beinahe Tautologien, da doch *non idem* nichts anderes sei als *distinctum* (n. 204). Sollte es vielleicht etwas anderes sein? Wenn dann verbessernd dargelegt wird: *Aliqua „distincta" esse nihil aliud dicit nisi unum ex iis non esse aliud* (a. a. O.), so ist damit nichts Neues und nichts anderes gesagt. Und wenn dies Letzte dann umschrieben wird als *haberi revera duo, non unum*, verlieren

wir uns da nicht in einer Konfusion? *Unitas — pluralitas* (*divisa esse*) und *identitas — distinctio* fallen nicht zusammen. Gewiß tritt mit der je vollkommeneren Einheit die *distinctio* immer mehr zurück. — Von der viel umstrittenen *distinctio „metaphysica"* wird dann gesagt: *habetur inter duas notas eiusdem rei, quae ita realiter inseparabiles sunt, ut neutra, separata ab altera, identica permanere possit, quarum tamen una (in alio ente) perfecte similiter sine altera verificari potest* (n. 205). Damit ist das ganze, so vielfach erörterte Problem in eleganter Weise umgangen. Wenn hier unter den Scholastikern so viele Kontroversen entstanden sind, so ist daran wohl kaum ein Mangel an Klarheit in den gerügten Definitionen schuld (n. 204), sondern eher ein sich nicht Zurechtfindenkönnen angesichts der Verschiedenheit, die zwischen den Dingen an sich und der Art ihres Gedachtwerdens in unserem Geiste vorliegt. Sehr treffend heißt es dann in der Auslegung des Beispiels von der *natura humana et individuatio eius: non enim separatione vel mutatione empirice cognoscibili manifestari potest in ipsa re has notas non esse prorsus idem; non enim una ex notis ita distinctis cessare potest, quin eo ipso cesset esse totum ens.* (Die Unterstreichung ist hier von uns). Hier ist ohne Zweifel das richtige Verhältnis, das die „metaphysisch" unterschiedenen Merkmale im Dinge selbst haben, vorausgesetzt, nämlich: *prorsus idem.*

Bei der Behandlung der Induktion heißt es: *Immo concedi potest in ordine phaenomenali, quem physica considerat, fortasse omnino non vigere strictum determinismum* (n. 214). Kann zwischen naturwissenschaftlichem Sein und metaphysischem Sein ein Unterschied zugelassen werden, so wie er hier nahegelegt wird? Ja, wäre auch in einem phänomenalen Bereich, sofern man nicht den Einfluß eines freien Willens in ihn hineinzieht, irgendwelcher „Indeterminismus" zulässig, wenngleich da nicht alle Bestimmungen von den Dingen herkämen? — *Principium deterministicum*, hieß es unter derselben Nummer kurz vorher, *tamquam fundamentum inductionis non iam videtur certo applicari posse.* Wenn man wirklich physisch notwendige Gesetze feststellen will, kommt man am Determinismus nicht vorbei. Auch im Beweis des Verf. geschieht das nicht. Daß die letzte Begründung das metaphysische Kausalitätsprinzip bildet, ist nicht zu leugnen. Aber vielleicht ist es doch nicht dieses Prinzip allein. Wenn gesagt wird, daß in den vernunftlosen Naturdingen nie Anzeichen von Verstand beobachtet wurden und daher zu schließen ist, daß sie auch keinen haben, denn eine Fähigkeit eines körperlichen Wesens muß sich wenigstens manchmal auch nach außen zeigen (n. 207), so liegt diesem Gedankengang bereits auch ein anderes Prinzip zugrunde, nämlich das Finalitätsprinzip: Eine Fähigkeit, die nie in Tätigkeit tritt, wäre schlechthin zu nichts, ist also nicht möglich. — Didaktisch dürfte es sich empfehlen, in der These selbst zunächst einmal das Wesen, die Grundlinien der wissenschaftlichen Induktion vorzulegen und kritisch zu rechtfertigen. Die mancherlei Umstände und Schwierigkeiten, die dann bei der jeweiligen Ausführung hereinspielen und zu beachten sind, lassen sich nachher behandeln.

Das Subjekt aus dem Begriff der Form zu entfernen (n. 250), dürfte zur Gewinnung metaphysischer Begriffe weniger notwendig sein, denn auch die Wesen, die über jede mögliche Erfahrung hinausliegen, sind ohne Zweifel Subjekte. Was auf jeden Fall aus unseren Begriffen, sollen sie metaphysische werden, entfernt werden muß, ist das besondere Verhältnis zwischen Form und Subjekt. Nur durch das besondere Verhältnis bleiben sie auf die Stufe der Endlichkeit gebannt, wenn nämlich dieses Verhältnis wenigstens metaphysische Zusammensetzung besagt.

Ob die Definition des *bonum* als *„conveniens"*, d. i. *perficiens potentiam* (nn. 265f) — sogar die beliebte Bezugnahme auf jedwegliche Art von *„appetitus"*, den *„appetitus naturalis"* eingeschlossen, wird weggelassen — dem entspricht, was man für gewöhnlich und vor allem in der Wertphilosophie, mit der doch

die Auseinandersetzung geschehen soll, unter dem Guten versteht? Es hebt sich diese *ratio boni* von der *ratio entis* kaum ab. Die These: das Gute gründet im Sein, ist auf diese Weise natürlich leicht und schnell dargetan. Was übrigens der Sprachgebrauch im Einzelnen sein mag, man verstehe den Wert, die Gutheit als die dem Sein eigene Beziehung zum Willen, so wie man die ontologische Wahrheit als die dem Sein eigene Beziehung zum Verstande auffaßt! So gewinnt die These vom *bonum* Gehalt und Bedeutung.

Die Metaphysik der Erkenntnis soll auch für die Realität der Ausdehnung und der räumlichen Beziehungen eine neue und vielleicht bessere Stütze liefern: Der Verstand, der seiner Natur nach auf die Erkenntnis des Realen hingeordnet ist, hat sein proportioniertes Objekt, das ihm direkt („*primo*") und unmittelbar („*per se*") gegeben ist, in den Sinnesdaten. Jedoch sind es nicht die Sinnesqualitäten, die ja, vom Verstande ihrem Wesen nach nicht durchschaut, rein sinnlich bleiben, sondern die dimensionalen und zeitlichen Washeiten. Diese sind jene *quidditates rerum sensibilium*, die das nächste Ziel des menschlichen Erkenntnisstrebens sind und daher real sein müssen (nn. 296–300; 309 f. Vgl. n. 175). — Hierzu wäre zunächst einmal zu bemerken, daß auch die unmittelbar gegebene Ausdehnung nicht real, sondern nur phänomenal ist, wie der Verf. es selber in der 15. These verteidigt. Dann darf der Unterschied in der Intelligibilität zwischen den primären und sekundären Sinneseigenschaften, so sehr er zuzugeben ist, doch auch nicht übertrieben werden. Auch die Sinnesqualitäten sind intelligibel: Der Verstand untersucht und vergleicht sie und stellt auch gewisse Gesetzmäßigkeiten bei ihnen fest, wie dies z. B. in Bezug auf Sattheit und Intensität und Wirkung der Farben in der Malerei und Farbenindustrie geschieht. Auch die Sinnesqualitäten gehören zum *obiectum proportionatum* des Verstandes. Ob es so notwendig ist, daß dieses *primo et per se cognitum* unseres Verstandes etwas formell mit der Realität Übereinstimmendes sei — in sich real ist es ja sowieso nicht! dürfte sich bezweifeln lassen. Wichtiger ist, daß das verstandliche Erfassen dieses unmittelbar Gegebenen ein *intus legere*, ein Herauslesen aus, ein Angleichen an dieses Gegebene ist, mag auch das Gegebene selbst in sich nur etwas Phänomenales oder Intentionales sein; und wichtig ist, daß dieses Gegebene Kunde gibt von der Realität, eine Kunde, die der Verstand auch als solche zu vernehmen weiß, bei der er aber auch zusehen muß, wie und was und wieviel sie ihm meldet. So tragen die Sinnesgegebenheiten, richtig erfaßt, das Ihre bei zur Erkenntnis der Realität. Das ist nun einmal das Eigentümliche der menschlichen Erkenntnis — oder jeder geschöpflichen Erkenntnis? —, daß das Reale als solches sich ihr unmittelbar nicht im *obiectum proportionatum* zeigt, sondern nur in der Innenerfahrung, die aber schon ein „Rückbiegen" ist. Hier sind die Grundlagen der Erkenntnis verfestigt, wie es ja diese „Critica" selber in so trefflicher Weise darlegt. *Anton Pechhacker S. J.*

NEUERSCHEINUNGEN

Altes Testament

Vetus Latina. Die Reste der altlateinischen Bibel. Nach Petrus Sabatier neu gesammelt und herausgegeben von der Erzabtei Beuron. 2. Genesis. 4. Lieferung: Gn 43, 22—Schluß. Gr.-4° (S. 449—567). Freiburg 1954, Herder. — Dieses Heft enthält außer dem Schluß der Gn Nachträge und Berichtigungen zu einigen Hss und hauptsächlich zu Text und Apparat sowie ein Verzeichnis aller Stellen aus Vätern und Kirchenschriftstellern (S. 521—575), an Hand dessen man in der Lage ist nachzuprüfen, welcher Textform die einzelnen Schriftsteller folgen, oder auch, wie weit andere, wie Isidor von Sevilla oder Gregor der Große, die an der Grenze stehen, schon die Vg oder noch die VL gebrauchen. So kann man von den beiden — nach einigen Stichproben — sagen, daß sie schon der Vg folgen und nur gelegentlich noch schwach von der VL beeinflußt sind. Interessant ist auch die Stellung des hl. Hieronymus. Er bedient sich immer noch der VL, wenn er auch gewöhnlich auf den davon abweichenden hebräischen Text verweist, den er aber noch keineswegs im lateinischen Wortlaut seiner Vg zitiert, manchmal sogar in einer dem Sinne nach von der Vg abweichenden Übersetzung, z. B. Gn 49, 9 *de captivitate* statt *a(d) praeda(m)*; doch hat er 49, 6 statt *iecur* bereits *gloria*. Merkwürdig ist ebenda auch die Auslegung: *in furore suo occiderunt homines id est prophetas et in concupiscentia sua subnervaverunt taurum id est Christum*, die wir von Tertullian an über Gregor von Illiberis bis auf Isidor von Sevilla finden, während der Text der Vg ganz anders lautet.

J. Hofbauer S. J.

The Septuagint Bible. The Oldest Version of the Old Testament in the Translation of Charles Thomson, as Edited, Revised and Enlarged by C. A. Muses. 8° (XXVI u. 1426 S.). Indian Hills (Colorado) 1954, The Falcon's Wing Press. — Diese Übersetzung der LXX ist nicht gedacht als wissenschaftliches Werk; denn wer immer die altgriechische Übersetzung zu gelehrter Arbeit benützen will, muß mit dem Urtext vertraut sein. Sie ist vielmehr eine neue, auf modernen Grundsätzen beruhende Ausgabe der Übersetzung Charles Thomsons, eines der Väter der Vereinigten Staaten von Amerika. Nachdem er sich 1789 mit 60 Jahren aus dem öffentlichen Leben zurückgezogen hatte, widmete er die nächsten 20 von seinen noch übrigen 35 Lebensjahren der Übersetzung des AT aus dem Griechischen ins Englische. Da er als einer der besten Kenner des Griechischen galt, wurde seine Übersetzung sehr geschätzt und des öfteren neu herausgegeben. Nach einer kurzen Entstehungsgeschichte dieser Übersetzung im Vorwort und einer kurzen Einführung in die Entstehungsgeschichte der LXX werden nur die (proto-) „kanonischen" Bücher geboten mit Ausschluß der „Apokryphen", weil nur sie sich allgemeiner Anerkennung bei Christen und Juden erfreuten. Nur im Buch Esther werden auch die Zusätze an den gehörigen Stellen eingeschoben. Th. legte seiner Übersetzung den Codex B in der Ausgabe Sixtus V. von 1587 zugrunde, wie sie 1665 von John Field in Cambridge nachgedruckt worden war. Der Text wird in einem handlichen Band geboten; Anmerkungen fehlen fast gänzlich, ebenso Einleitungen in die einzelnen Bücher. Also eine patriotische Liebhaberausgabe, die man vor allem in den USA schätzen wird. *H.*

Franciscus Zorell S. J., Lexicon Hebraicum et Aramaicum Veteris Testamenti. Fasc. 9. Gr.-8° (S. 809—912). Rom 1954, Pontificium Institutum Biblicum. — Das vorliegende Heft reicht von *śāraf* bis *titgar* und ist das vorletzte; das folgende wird voraussichtlich das letzte sein und wir hoffen, es bald in Händen zu haben. Zu dem, was von der Art und Weise dieses Wörterbuches in früheren Besprechungen gesagt wurde, ist nichts Wesentliches hinzuzufügen. Einige Verbesserungsvorschläge seien gestattet: zu ^{2}*naḥat* fehlt die Stelle Is 30, 15. — Die Form

jôkîlû bei Ez 42, 5 müßte irgendwo, am besten bei *'ākal* aufscheinen. — Fern kann man sich fragen, ob nicht der Stamm *tll* dem *htl* vorzuziehen wäre. Is Vokale des TM setzen mit Ausnahme von 3 Kn 18, 27 überall *tll* voraus, o Formen bei Jer 9, 4 und Job 13, 9 lassen sich leichter von *tll* ableiten als v *hûtal* Is 44, 20 als Partizip IV von *htl* erklären läßt, insbesondere als auch Is-Hs vom Toten Meer *hûtal* schreibt. Übrigens wird unter *hatal* auf den Stam *tll*, dort aber einfach wieder auf *hatal* verwiesen. — S. 894a unter *tûšijja* Zl. lies *agendi* statt *agenda*. — Im Verzeichnis der Abkürzungen fehlt ZK, vg ²*šalîš* 2), auch ist nicht ersichtlich, was bei *'aḥar* ⁸Hitp. heißen soll. *H.*

Bibellexikon. Hrsg. von Herbert Haag in Verbindung mit A. van den Bor und zahlreichen Fachgelehrten. 6. Lieferung. 4° (1093—1316). Einsiedeln 19 Benziger. — Diese Lieferung reicht von „Matthäusevangelium" bis „Personen namen". Für mehrere bedeutendere Artikel zeichnen die Verf. mit Name z. B. Grossouw: Offenbarung, Stummer (inzwischen verstorben): Palästina Meinertz: Paraklet, J. Reuß: Pastoralbriefe, Schildenberger: Messiaserwartung neben „Paulus" der längste Artikel, in dem die Entwicklung der Messiashoffnun übersichtlich dargestellt wird, doch dürfte stärker betont werden, daß die wesent lichen Elemente des Messiasgedankens unmittelbar von Gott geoffenbart sei müssen. Cazelles: Pentateuch, mit guter Übersicht über die Entwicklung de Frage, die Stellung des kirchlichen Lehramtes und mit lehrreichem Ausblick auf die weiteren Aufgaben der Pt-Forschung. Freilich sind die (1298) vorzugs weise aus der Gn gewählten Beispiele für Unebenheiten, Wiederholungen, Doppelberichte (Noe geht zweimal in die Arche, Hagar wird zweimal verjagt usw nicht überzeugend und lassen sich unter Voraussetzung eines einheitlichen Textes spielend lösen. Dort und da macht sich die kritische Einstellung des Lexikons unangenehm bemerkbar, z. B. die Melchisedechepisode, die „Kultlegende des jerusalemischen Heiligtumes" mit der „darauf bezüglichen Anspielung Ps 110, 4". — Ist der Menschensohn bei Dn 7 wirklich nur „die Personifizierung oder die himmlische Figur des Volkes der Heiligen mit seinem Fürsten" (1109)? Dagegen richtig Schildenberger (1132). — „Wenn ein Geistesjünger des Deutero isaias (61, 1ff) nicht sich selbst, sondern den Gottesknecht meint..." (1127) Ist Ersteres nicht durch das Wort Jesu Lk 4, 21 einfachhin ausgeschlossen? — König Manasse „soll" sogar seinen Sohn dem Moloch geopfert haben. Außerdem sind einige Versehen und Unrichtigkeiten zu bemerken: Im Mosessegen Dt 33 fehlt nicht nur Simeon, sondern auch Issachar. — Nabuchodonosor ist zu über setzen: Nabu schütze die Grenze, nicht: den Sohn. — 1230 E gegen Ende 2 Sm 31, 3? Ex 32, 13 Sühne durch ein stellvertretendes Menschenopfer? Dt 16, 9 wird nicht das Mazzothfest, sondern das Wochenfest von dem Tag an gerechnet, da man die Sichel ans Getreide legt (1267). Lv 23, 11 der „Tag nach dem Sabbat" für die Erstlingsgarbe nicht in der Mazzothwoche (1298). — Zu Pentapolis (1294): „In Ermangelung ... geologischer Argumente": die hat Köppel in seinen „Uferstudien" geliefert; s. Literatur 1296. — Ein Schmuck des Heftes sind die schönen Bildtafeln zu Paulus, Ephesus, Philippi usw. und zu Palästina. *H.*

Miscellanea Biblica B. Ubach curante Dom. M. Diaz (Scripta et documenta Montisserrati 1). 8° (XI u. 474 S.). Montserrat 1953, Scriptorium. — Schon seit nahezu 40 Jahren steht Dom Bonaventura Ubach O. S. B., Konsultor der päpstlichen Bibelkommission, wie sich aus der Widmung seines Abtes ergibt, im Dienste des Bibelwerkes von Montserrat in Katalonien. Zu seinem fünfzigjährigen Priesterjubiläum haben ihm Freunde, darunter manche alte Schüler, eine umfangreiche Festschrift gewidmet. Unter den Verfassern der Arbeiten, die in sechs verschiedenen Sprachen Gegenstände des Alten und Neuen Testamentes und aus der Geschichte der Exegese behandeln, tauchen bekannte und berühmte Namen auf, darunter zwei Kardinäle, Tisserant und Mercati, ferner Albright,

Abel, Fernández, Nik. Schneider, Salmon, Athan. Miller, Robert, Vaccari, Vincent u. a. m. Das einleitende Kapitel gibt in der katalanischen Muttersprache des Jubilars, die man unschwer versteht, einen Überblick über den Lebenslauf und die unermüdliche, geradezu staunenswerte Tätigkeit Dom Ubachs im Dienste der Bibel in seiner Heimatabtei und im Ausland, vor allem in den biblischen Ländern. Aus der Fülle der Beiträge sei auf einige besonders hingewiesen, ohne daß damit die nicht erwähnten abgewertet werden sollen. Der inzwischen verstorbene Erforscher des alten Sumer, Nikolaus Schneider, schildert die religiöse Umwelt Abrahams in Mesopotamien, im neusumerischen Königreich Ur III um 2000 vor Chr. mit seinem letzten Aufflackern der sumerischen Kultur nach der Vorherrschaft der semitischen Akkader unter Sargon und der Fremdherrschaft der Gutäer, wobei sich freilich die Schwierigkeit ergibt, daß Abraham seit der Entdeckung der Stadt Mari am Euphrat wohl in das 18./17. Jh. verlegt werden muß. Immerhin entrollt Schn. ein lebendiges Bild des religiösen Lebens im letzten Abschnitt der sumerischen Geschichte, und man kann es begreifen, daß nach den Worten Josues (24, 2) in der Familie Abrahams bereits der Götzendienst eingerissen war. — Schildenberger O.S.B. (Beuron) behandelt „Jakobs nächtlichen Kampf ... (Gn 32)" und legt Sinn und Zweck der Erzählung und ihre Einordnung in die Jakobsgeschichte gut auseinander. Weniger gefallen freilich die verschiedenen „epischen Freiheiten", die Sch. dem Erzähler zugesteht; vgl. z. B. S. 94f: „Der wesentliche Sinn der Perikope ... als geschichtlich festgehalten, der geschichtlich zu nehmende Inhalt in dem Ringkampf als einem eindrucksvollen Bild (so im Text) in der Überlieferung festgehalten". Was ist hier wesentlich, was geschichtlich? „Festzuhalten ist, daß sich Gott dem Jakob geoffenbart hat, auf welche Weise das immer geschehen sein mag". Bildhafte Ausgestaltung der Gottesbegegnung Jakobs wegen des Anklanges des Flußnamens Jabok an *'ābaq*, ringen; Verlegung in die Nähe von Phanuel wegen des Namens der Stadt u. ä.: Die Patriarchengeschichte ist doch wohl mehr als eine Sammlung sagenhafter Überlieferungen. — Kurz aber gehaltvoll sind Albright's Notes on Ammonite History, in denen auf Grund einiger archäologischer Funde geistreich die Entwicklung des ammonitischen Staatswesens gezeichnet wird. — P. Vincent O.P. versucht die Wiederherstellung der fahrbaren Kesselwagen im Tempel Salomos auf Grund einiger auf Zypern und anderswo im alten Morgenland gefundener Beispiele und des Textes, in dem V. zwei Quellen glaubt unterscheiden zu können. Das springt jedoch keineswegs so in die Augen, wie V. meint, ist aber gegenwärtig eben Mode. Die Verwendbarkeit der Kesselwagen nach V.s Wiederherstellung scheitert an der übermäßigen Höhe des Gegenstandes (2,75 m), wenn nicht, wie sooft, die Zahlen unrichtig sind. — Enciso macht neue brauchbare Vorschläge zur Deutung der musikalischen Angaben in den Überschriften der Psalmen. Mit den Pss beschäftigen sich auch P. Athanasius Miller O.S.B. und A. Robert. Ersterer zeigt am Beispiel des Ps 109/10 das Vorhandensein direkt messianischer Psalmen, letzterer die freilich nicht restlose Brauchbarkeit der formgeschichtlichen Grundsätze für die Erklärung der Pss. Sehr gut gelungen ist die Arbeit P. Bellet's O.S.B., El gènere literari del 2 llibre dels Maccabeus. Ausgehend von den bei Eusebius und anderen erhaltenen Bruchstücken hellenistisch-jüdischer Schriftsteller erörtert der Verf., in welche literarische Umwelt das Werk Jasons von Kyrene gehört, wie sich seine „pathetische Geschichte" zu 2 Makk verhält und was sich daraus für die Inspiration, die absolute Wahrheit und die Auslegung des Buches für Folgerungen ergeben. — Zum Schluß erlauben sich Schriftleitung und Mitarbeiter der ZkTh dem Jubilar auch ihre besten Glücks- und Segenswünsche auszudrücken. *H.*

Fridolin Stier, Das Buch Ijjob hebräisch und deutsch. 8° (362 S.). München 1954, Kösel. — Ein merkwürdiges Buch! Schon daß das „Vorwort" als „Post-

scriptum" am Ende steht. Aber das ist noch das Mindeste. An erster Stelle gibt St. den hebräischen Text in Verszeilen ohne Vokale nach Kittel, BH³, aus „historischen und ästhetischen Gründen" und mit einem didaktischen Zweck an Stelle eines vokalisierten „Schultextes". Daneben steht Seite für Seite, Zeile für Zeile eine deutsche Übersetzung in knorriger Sprache, die sich, wie der Verf. im Nachwort schreibt, auch in der Klangfarbe und im Auf- und Niederwogen dem Hebräischen anschließen und im Leser eine ähnliche Stimmung wachrufen will wie im alten Hebräer der Urtext. Vorausgeht unmittelbar hinter den 42 Kapiteln des Textes eine „Auslegung" von rund 40 Seiten, die Jobs und seiner Freunde Anliegen psychologisch erfassen will; dann folgt auf rund 90 Seiten die „Einleitung" und die textkritische usw. Behandlung in der Reihenfolge des Textes. Der Verf. will, so scheint es, ein literarisch-ästhetisches Werk, eine nachempfundene Wiedergabe des Buches Job schaffen, allerdings auf sicherer wissenschaftlicher Grundlage. Das gibt dem Buch sein eigentümliches Gepräge.

H.

P. van Imschoot, Théologie de l'Ancien Testament. Tome I: Dieu (Bibliothèque de Théologie, Série III: Théologie biblique, sous la direction de L. Cerfaux, A. Gelin et H. Cazelles, Vol. 2). 8° (XIV u. 273 S.). Tournay 1954, Desclée. — Eine systematische Theologie des AT, wie sie I. vorlegen will, müßte eigentlich von dem Kernpunkt ausgehen, der die Religion des AT, die Religion Israels in ihrem Wesen bestimmt und ihr die eigentümliche Form gibt. Das wäre genau genommen die Auserwählung Israels mit ihrer Vorgeschichte und ihrer Entfaltung, die schließlich darauf hinausläuft, in der Person des Messias allen Völkern das Heil zu bringen und so in die Religion Jesu Christi überzugehen. So hat z. B. Eichrodt seine Theologie des AT aufgebaut. Auch I. stellt sich in der Einleitung die Frage nach der Methode, die er seinem Werke zugrunde zu legen habe, und rechnet mit zwei Möglichkeiten: entweder eine Geschichte der Religion Israels zu schreiben mit all ihren Äußerungen, auch Abirrungen, die der religiöse Sinn Israels hervorgebracht hat; dann müßte aber auch das apokryphe Schrifttum einbezogen werden und die Darstellung dürfte nicht mit dem NT aufhören, sondern müßte auch noch das rabbinische Schrifttum ausschöpfen. So berechtigt eine solche Darstellung wäre, so wäre sie doch in Gefahr, den innigen Zusammenhang zwischen dem Alten und dem Neuen Testament aus dem Auge zu verlieren, und verdiente den Namen „alttestamentliche Theologie" nicht mehr. Daher entscheidet sich I. für die zweite Möglichkeit, für „un groupement logique des doctrines de l'AT". Auch dabei sei, da die Offenbarung des AT πολυμερῶς, in vielen aufeinanderfolgenden Stufen, und πολυτρόπως, auf vielerlei Weise, ergangen sei, die geschichtliche Betrachtung unerläßlich, aber es trete die Hinordnung auf das NT deutlicher hervor; die Unvollkommenheit des AT und seine Bedürftigkeit nach Ergänzung durch das NT zeige sich viel eindringlicher. Aus einem, wie mir scheinen will, mehr praktischen Grund, um den Benützern des Werkes die geoffenbarten Wahrheiten in einer geläufigen Reihenfolge vorzulegen, hält sich I. nicht an den eingangs erwähnten Gesichtspunkt, sondern an die gewöhnliche Ordnung der katholischen Dogmatik, wie sie u. a. auch Sellin und Köhler befolgen. Infolge des raschen und glücklichen Fortschrittes der Bibelwissenschaften in den letzten Jahrzehnten sind frühere Werke großenteils überholt und eine neue Darbietung des Gegenstandes, wie sie I. auf breiter Grundlage unternimmt, ist durchaus erwünscht. Merkwürdigerweise fehlt in der Bibliographie Heinisch, Theologie des AT, obwohl sie im Vorwort erwähnt wird. Der vorliegende erste Band handelt über Gott, Gott und Welt, Schöpfung, die Lehre von den Engeln und Dämonen, in dem umfangreichen 3. Kap. über die Offenbarung und die verschiedenen Formen, in denen sie im AT ergangen ist, und zuletzt über Gott und sein Volk, Bund und Auserwählung. Außer einer Literaturtafel allgemeinen Inhaltes am Anfang wird

jedem Abschnitt das einschlägige Schrifttum vorausgeschickt und im Verlauf der Darstellung werden die Fragen gründlich und lichtvoll behandelt, auch die modernen Fragestellungen berücksichtigt, gegnerische Ansichten kritisch beurteilt, kurz, wir haben hier eine wirklich moderne, den heutigen Ansprüchen genügende Theologie des AT vor uns und hoffen, daß uns I. auf den oder die weiteren Bände nicht lange warten lassen wird. Ein Wunsch, den jetzt schon anzumelden gestattet sei: es mögen dem fertigen Werk die nötigen Personen-, Sach- und Stellenverzeichnisse usw. beigegeben werden, um eine möglichst leichte Auswertung dieser reichen Fundgrube zu ermöglichen. *H.*

Severiano del Páramo S. J., El problema del sentido literal pleno en la Sagrada Escritura. Lección inaugural del curso académico. 8° (57 S.). Comillas (Santander) 1954, Universidad Pontificia. — Ein kleines, aber interessantes Büchlein! Der Verf. behandelt in aller Kürze das Wesentliche, das sich in dieser Frage sagen läßt. Die Frage wird heute viel erörtert und P. verweist vor allem im ersten Teil, El problema, ausgiebig auf die einschlägige Literatur — nur sollten die fremdsprachigen Zitate, auch die lateinischen und griechischen, sorgfältiger korrigiert sein. Die endgültige Lösung ist noch nicht gefunden worden. P. entscheidet sich auf eine Reihe von Gründen hin für den *sensus litteralis plenus* und wohl mit Recht. Die vorgebrachten Gründe und die Kennzeichen des *s. pl.* werden vor allem aus den alttestamentlichen Zitaten im NT und aus einigen Stellen in den Paulus- und Petrusbriefen, aus der kirchlichen Überlieferung — die antiochenische Exegetenschule fuße stark auf dem *s. pl.* — und aus den Äußerungen des kirchlichen Lehramtes geschöpft. Zum Schluß werden die wichtigsten Einwände gegen den *s. pl.* widerlegt. Dem Charakter einer Festrede entsprechend konnte der ganze Fragenbereich natürlich nur kurz skizziert werden und dort und da ließen sich Vorbehalte anbringen, aber im Ganzen bietet das Schriftchen eine gute erste Einführung in den Gegenstand. *H.*

P. Salmon O.S.B., Le problème des Psaumes. Le texte et l'interprétation des psaumes au temps de S. Jérôme et S. Augustin: L'ami du clergé 64 (1954) 161—73. — Auf die höfliche Einladung des Verf. dieser Arbeit, die am päpstlichen Bibelinstitut zu Rom als Konferenz gehalten wurde und in einem der nächsten Bände der Collectanea Biblica Latina veröffentlicht werden soll, geben wir hier eine kurze Inhaltsangabe. Im ersten Teil der Arbeit werden die Bemühungen der beiden Heiligen, Hieronymus und Augustinus, um einen besseren Pss-Text behandelt. Denn auch Augustinus hat sich angesichts der vielen unzulänglichen lateinischen Übersetzungen — seine Klage darüber ist bekannt — bemüht, die Pss zu verbessern, allerdings nicht nach kritischen Erfordernissen wie Hieronymus, sondern um die Pss besser verständlich zu machen. Dabei hat er auch das Vulgärlatein nicht gescheut, während Hieronymus auf gutes Latein bedacht war. Entgegen der bisher landläufigen Auffassung hält der gelehrte Abt das Psalterium Romanum nicht für eine Schöpfung des Hieronymus, es trage kaum Spuren seiner Art an sich, sondern es sei die Textform, die der Heilige in Rom vorgefunden habe, eines der ältesten und altertümlichsten lateinischen Psalterien, wenn auch kaum die lateinische Urform. Nach einer eingehenden Beschreibung der Ausgaben des Psalterium Romanum durch Dom Weber O.S.B. und des Gallicanums in der großen Vg-Ausgabe — s. unsere Besprechungen ZkTh 76 (1954) 355f — behandelt der Verf. das Psalterium iuxta Hebraeos. Es sei von Hieronymus für die Zwecke der Apologetik, nicht für den liturgischen Gebrauch angefertigt worden, daher seine Eigenart. Wegen der weitgehenden Übereinstimmung mit dem Gallicanum dürfte es eine nach dem hebräischen Text angefertigte Bearbeitung desselben Textes sein, der im Gallicanum nach der Hexapla verbessert wurde, nämlich die erste Revision des Psalteriums durch Hieronymus, die uns nicht mehr erhalten ist. Das „hebräische Psalterium" dürfe nicht überschätzt werden, denn seine hebräische Vorlage sei jünger als die

LXX und ihre hebräische Vorlage, die den anderen Psalterien zugrunde liege. Daher könnten uns auch sie auf dem Umwege über ältere griechische Textformen näher an den Urtext heranführen. Von den verschiedenen Revisionen des Psalteriums — außer den genannten zählt S. noch 7 andere auf — haben sich nur drei durchgesetzt: das Romanum, weil seit alters in der römischen Liturgie gebraucht und mit ihr weit verbreitet, das Gallicanum zunächst wegen seines Eigenwertes, dann durch das Eingreifen Karls des Großen und Pius' V., und das Hebraicum, weil es das eigentliche Psalterium der Vg (Übersetzung des AT aus dem Hebräischen) ist. Es wurde durch das Gallicanum verdrängt, das dem Romanum näher stand und es leichter ersetzen konnte. Der zweite Teil der Abhandlung befaßt sich mit der Pss-Erklärung des Hieronymus und Augustinus und ihrer Zeit. Sie wollte nicht wissenschaftlichen Zielen, sondern der Seelsorge dienen und ist uns so ein Zeugnis der zeitgenössischen Gläubigkeit. Sie geht immer bewußt vom Wortsinn aus, sucht aber auch immer den tieferen, geistigen, mystischen Sinn, die Orientierung auf Christus, die Kirche, die christliche Seele. Die angeführten Beispiele zeigen freilich, daß Hieronymus und Augustinus damit manchmal über das Ziel hinausgeschossen haben und Beziehungen auf Christus usw. gefunden haben, wo sie mit dem besten Willen nicht zu finden sind. Aber auf ein vernünftiges Maß zurückgeführt, werden die Erklärungen der beiden Heiligen für die christliche Seele auch heute noch von bleibendem Werte sein.

H.

Ernst Schmitt, Leben in den Weisheitsbüchern Job, Sprüche und Jesus Sirach. 8° (XVI u. 208 S.). Freiburg 1954, Herder. — Wenn man dieses Buch durchgelesen hat, sieht man erst, wie schwer es ist, den Begriff des Lebens im AT richtig zu erfassen. Man muß dem Verf. recht geben, wenn er am Schluß seiner Untersuchung (180) sagt, daß sich „der Lebensbegriff des AT überhaupt nicht in rational schulmäßige Begriffe fassen lasse". Das ist wohl verständlich; denn dem Israeliten wie überhaupt dem alten Morgenland war das spekulative Denken fremd. Wenn nun doch (122) als Begriff des Lebens festgestellt wird „die Gott ebenbildliche, in Dauer und Gehalt möglichst vollkommene, aber doch steigerungsfähige und von Gott zu vervollkommnende Seinsweise des Menschen", so erschrickt man vor dieser Begriffsbestimmung geradezu, so durchaus unbiblisch klingt sie. Sie trifft aber doch ziemlich genau das, was Sch. aus den drei im Titel erwähnten Weisheitsbüchern als das Wesen des Lebens herausgearbeitet hat. „Leben ist eine Zentralidee der Weisheit" (4). Darum hat sich der Verf. auf die Weisheitsliteratur beschränkt, dabei aber die „Weisheit Salomos" ausgeschieden wegen der merklich verschiedenen, hellenistisch beeinflußten Ideenwelt, den „Prediger" wegen seines „Pessimismus" und „Eudaimonismus". Trotz dieser Beschränkung wirft der Verf. beständig Seitenblicke auf den Lebensbegriff in den anderen biblischen Büchern, soweit sie zur Erklärung und Veranschaulichung seiner Untersuchung beitragen können. Im ersten Kapitel werden die Ausdrücke für Leben und verwandte Begriffe behandelt. Das zweite handelt über „Gott, Ursprung und Herr alles Lebens"; der „lebendige Gott" im Gegensatz zu den Göttern der Heiden, „als der lebendige auch notwendig der einzige", darin liegt der unzweideutigste und volkstümlichste Ausdruck für den Monotheismus (55). „Alles Leben ist schlechthin an Gott gebunden" (73), wird als Ergebnis dieses Abschnittes gebucht. Sonderbar klingt 59/60 zu Gen 1, 2, daß hier der lebenspendende Gottesgeist gemeint sei, der sich im Winde äußere. Das sieht aus wie eine Verbeugung nach beiden Seiten. Jedoch: entweder ist es der Sturmwind oder der Geist Gottes, aber nicht beides. Das dritte Kapitel zeigt die lebenspendenden Kräfte auf und handelt zuletzt vom Verlust des Lebens, vom Tod. Im letzten Abschnitt endlich versucht der Verf. das Wesen des Lebens darzustellen: Leben ist ein umfassender Begriff, erschöpft sich nicht im bloßen Dasein, sondern schließt den Genuß der Güter des Lebens ein, es ist

ein religiös-sittlicher Begriff, der über das irdische Leben hinausweist, wenn auch wohl nur im Ansatz. Dort und da kann man sich des Eindruckes nicht erwehren, als ob der Verf. über das Ziel hinausgeschossen hätte und den Begriff des Lebens auftauchen sähe, wo man ihn kaum erwarten kann. Aber wenn auch, so bleiben seine Ausführungen doch anregend. Sch. hat eine reiche Literatur herangezogen, das Verzeichnis umfaßt gegen 200 Nummern. Ein Verzeichnis der zitierten Schriftsteller, Namen, Sachen und der besprochenen hebräischen Wörter erhöht die Brauchbarkeit des Buches, das von der Universitas Pontificia Gregoriana als Doktorarbeit angenommen wurde. *H.*

Tiburtius Gallus S. J., Interpretatio Mariologica Protoevangelii posttridentina usque ad definitionem dogmaticam Immaculatae Conceptionis. Pars posterior (1661—1854). Gr.-8° (XL u. 383 S.). Rom 1954, Edizioni di Storia e Letteratura. — In dieser zweiten Hälfte der *interpretatio posttridentina*, dessen erste Hälfte in dieser Zeitschr. 75 (1953) 499 von Karl Rahner angezeigt wurde, kommen im Ganzen 390 Autoren zu Wort, darunter auch 52 nichtkatholische. Von besonderer Bedeutung ist, daß G. hier auch die Vorarbeiten zur Verkündigung des Glaubenssatzes von der Unbefleckten Empfängnis übersichtlich zusammenstellt: die Antworten der befragten Bischöfe, die Gutachten der Kommissionsmitglieder, die Entwürfe der Bulle usw. Aus der Fülle des zusammengetragenen Stoffes ergeben sich u. a. zwei bedeutsame Aufschlüsse, auf die auch G. hinweist: 1. Seit der Mitte des 18. Jh. gibt es die katholische Auslegung unter dem Druck des Tatbestandes mehr und mehr auf, *ipsa* als die einzig mögliche ursprüngliche LA zu verteidigen, und 2. die Erklärung des Protoevangeliums von Maria stützt sich nicht auf die LA *ipsa*, sondern auf v. 15a: *inimicitias ponam inter te et mulierem*; so schließlich auch Pius IX. in der Bulle ‚Ineffabilis Deus'. Es ist nun die Frage: in welcher Weise ist Maria im Protoevangelium enthalten, im Literalsinn, so daß v. 15a mit Ausschluß jedes anderen Weibes nur von Maria gilt, oder im typischen Sinn, so daß die Worte nur von Eva gelten, Eva aber Vorbild der Gottesmutter wäre, etwa in dem Sinn, in dem schon Irenäus Eva und Maria einander gegenüberstellt, oder im sog. *sensus plenior* — besser würde man sagen *s. plenus* — der ja auch zum Literalsinn gehört, der aber zunächst in unserem Fall nicht von Maria verstanden werden kann, dessen Beziehung zur Gottesmutter aber durch die spätere Offenbarung, sei es aus der Schrift, sei es aus der Tradition erkannt wird. Hiezu sei eine Bemerkung gestattet: in dem Scholion 2 S. 338 behauptet G., daß die „Verneinung" des marianischen Sinnes notwendig dazu führe, daß man Eva, die dann Siegerin über den Feind wäre, mehr zuschreibe, als ihr gebühre, ja daß sie sogar in die christliche Soteriologie eingeführt würde. Aber schon die LXX und später Hieronymus in der Vg haben das hebräische Imperfektum, wie so oft, fälschlich mit der Zukunft übersetzt. Dann kann unter dem Weibe natürlich nur Maria verstanden werden, aber das Wort hat dann unter den Umständen, unter denen es von Gott im Paradies gesprochen worden ist, keinen Sinn und Zweck, außer man nimmt an, Gott habe den ersten Menschen schon die künftige Mutter des Erlösers und ihren vollkommenen Sieg über die Schlange geoffenbart. Das zu beweisen dürfte schwer fallen. Vielmehr ist zu übersetzen: „Ich setze Feindschaft". Eva hatte sich von Gott abgewandt, sich mit dem Satan angefreundet, sich unter sein Joch gebeugt. Gott hebt diese Freundschaft auf, setzt Feindschaft und hält damit seinen Herrschaftsanspruch über das Weib und ihre Nachkommenschaft, die Menschen, aufrecht. Ihre Vollendung erreicht die Feindschaft im Samen des Weibes, der der Schlange den Kopf zertritt, und in dem Weibe, dessen Feindschaft gegen den Satan vollkommen ist, in Maria. Das wäre der freilich erst später erkennbare *sensus plenus*. Er hat aber die Schwierigkeit, daß „Weib" gleichzeitig zwei verschiedene Personen bezeichnet. Wenn man Eva als Vorbild auffaßt, handelt der Wortsinn von Eva und von der für sie von Gott gesetzten

Feindschaft allein, und Eva und ihre Feindschaft ist Vorbild Marias und ihrer vollkommenen Feindschaft gegen die Schlange. Doch da besteht die Schwierigkeit, daß Eva in der ganzen Hl. Schrift nur selten und mit Geringschätzung genannt wird und daher kein rechter Anhaltspunkt für ihre Vorbildlichkeit besteht. — S. 145 lies statt Houbignat (so auch in den Namensverzeichnissen): Houbigant. *H.*

Josef Maria Nielen, Gottes Volk und Gottes Sohn. Zum christlichen Verständnis des Alten Testamentes. 12° (104 S.). Frankfurt a. M. (1954), Josef Knecht. Geb. DM 4.20. — Ein kleines, aber sehr nettes Büchlein. 1934 erstmals erschienen, „um vergessene und gefährdete Glaubenswahrheiten neu und verpflichtend sehen zu lehren", erschien es 1938 in völlig neu bearbeiteter Auflage. Hier liegt die dritte, nochmals verbesserte Auflage des Schriftchens vor. Es sucht die Bedeutung des AT im Rahmen der christlichen Offenbarung und vor allem seine Aufgabe als *παιδαγωγὸς εἰς Χριστόν* darzulegen. Es ist dem Verf. gelungen, diese Gedanken und Zusammenhänge lichtvoll und in schöner Sprache darzulegen. Daher kann sein Werk bestens empfohlen werden. Zu S. 99 Anm. 2 sei bemerkt, daß das Dekret des Konzils von Florenz *pro Jacobitis*, nicht gegen die Jakobiten erlassen wurde. *H.*

Neues Testament

Benedikt Kraft, Die Zeichen für die wichtigeren Handschriften des griechischen Neuen Testaments. Kl.-8° (49 S.). Freiburg 1955, Herder. DM 3.50. — Daß diese Vergleichslisten der Hss (v. Sodens mit Tischendorfs und Gregorys und umgekehrt) einen großen praktischen Wert besitzen, beweist die vorliegende (dritte) Neuauflage. Gregorys Liste der Unzialen wurde um drei Nummern erweitert, vor allem aber die Liste der Papyri von 31 auf 63 erhöht. Studierende wie Fachleute sind dem Herausgeber und dem Verlag zu gleichem Dank verpflichtet. *P. Gaechter S. J.*

Josef Schmid, Das Evangelium nach Markus (Regensburger Neues Testament, 2. Bd.). 3., von neuem umgearb. Aufl. 8° (320 S.). Regensburg 1954, Pustet. DM 11.—, geb. DM 13.—. — Diese dritte Auflage des Markuskommentars ist um mehr als ein Drittel stärker als die 1938 erschienene erste. Sie ist vor allem charakteristisch durch den Einbau der literarkritischen Fragen, durch große Behutsamkeit in der Deutung und eine wohltuende Inschutznahme des Textes gegen eine allzu negative Interpretation. Literarische und inhaltliche Schwierigkeiten erfahren, wo immer möglich, eine ruhig abwägende, sachliche Lösung. Überhaupt macht der Kommentar durchaus den Eindruck eines ganz reifen Werkes. Vermehrt und überarbeitet wurde nicht nur die fortlaufende Erklärung des Textes, sondern vor allem die in diese eingeschobenen Exkurse, wovon ein bedeutender Teil auf die Passion entfällt (Geschichtlichkeit der Einsetzung der Eucharistie, Datum des Passahmahles, Jesus vor dem Hohen Rat, vor Pilatus, seine Verspottung durch die römischen Soldaten, die Kreuzigung, Golgotha und das Hl. Grab, die Erfüllung der Schrift in der Passion). Gerade an diesen Exkursen erweist sich, daß Sch. die modernsten einschlägigen Erörterungen verarbeitet hat. — Daß man mit der oder jener Einzelheit nicht einverstanden ist, wird niemand weniger als den Verf. überraschen. So fällt es z. B. schwer, im Eingangsvers ausgesprochen zu finden, daß Markus „seinen Lesern in einem Zeitpunkt, da die Augen- und Ohrenzeugen des Lebens am Aussterben waren, zeigen wollte" usw. (S. 11). Daß *ach* (Bruder) im Hebr. und Aram. „zuweilen eine umfassendere Bedeutung" hat, bleibt hinter der Wirklichkeit zurück. Die Sachlage war wie auch im Arabischen, und im Orient überhaupt bis in unsere Tage hinein, so, daß wegen der ungemein häufigen weiteren Bedeutung „Bruder" eigens spezifiziert werden muß, wenn der eigentliche engste Sinn ausgedrückt werden soll und aus dem Kontext als solcher nicht erkenntlich ist (zu Mk 3

31—35). Unklar, wenn nicht widerspruchsvoll, scheint mir die Deutung des Zweckes der Parabeln zu sein: „Dieser (der freie göttliche Heilsratschluß) bildet die Norm, nach welcher Jesus in seiner Lehrweise die Scheidung zwischen Volk und Jüngern vornimmt. Die andern bleiben deshalb ‚ausgeschlossen', damit ihre Schuld durch die neue Schuld ihres Unglaubens, der sie vom Heil ausschließt, gestraft werde, und es ist nicht souveräne göttliche Willkür, die sie die Wahrheit nicht finden läßt" — während unmittelbar vor diesen Worten gesagt wird, „der Grund, weshalb Jesus (den Aposteln) die Belehrung zuteil werden läßt, durch die sie die Wahrheit gläubig erkennen, liegt nicht in irgend einem Verdienst auf ihrer Seite, sondern in dem freien göttlichen Heilsratschluß" (S. 96). — Der Druck des Werkes ist entschieden angenehmer zu lesen als jener der ersten Auflage. *G.*

L. Vaganay, Le Problème Synoptique (Bibliothèque de Théologie, série III: Théologie Biblique, vol. 1). 8° (XXIV u. 474 S.). Paris-Tournai 1954, Desclée. bFr 200.—. — V. faßt im vorliegenden stattlichen Buch seine langjährigen Forschungsergebnisse über die Synoptische Frage in ein System zusammen. Etwas Verwickeltes relativ klar darzulegen ist eine hohe Kunst; man ist für die „allure scolaire" seiner Darstellung, wofür er sich entschuldigt, geradezu dankbar. V. entwickelt in eingehender Argumentation Schritt für Schritt sieben Etappen der Syn. Entwicklung: 1. die mündliche Tradition, 2. vorliterarische Aufzeichnungen (E), 3. die aramäische Evangelienschrift von Matthäus (M), die schon um 50—55 n. Chr. ins Griechische übersetzt wurde (Mg), 4. eine bald darauf entstandene Quellenschrift (S = source), die gleichfalls bald ins Griechische übersetzt wurde (Sg), 5. das Markusevangelium (Mc), 6. das kanonische Matthäusevangelium (Mt), und 7. das Lukasevangelium. Für 6. und 7. fordert V. kein zeitliches Nacheinander, während die andern Etappen, wenn auch mit fließenden Grenzen, aufeinander folgen. — Die mündliche Tradition ist V. als Lösung der Syn. Frage nicht sympathisch; er verurteilt sie etwas gar rasch als „la solution paresseuse par excellence" (S. 40). Immerhin hätte sie verdient, adäquater dargelegt zu werden (über Rhythmus, Strophen, Responsionen, Wiederholungen verlautet nichts, ebenso wenig über die Kraft und den Wirkungsbereich des Gedächtnisses in einer Kultur, wie es um die Zeitenwende die jüdische war). Zwar erwähnt V. im Verlauf seiner Darlegungen die mündliche Tradition mehrfach, aber im Bann rein schriftlich-literarischer Untersuchungen befangen, vermag er nicht zu sehen, daß es im Syn. Text Elemente gibt, die nur erklärt werden können durch einen Faktor, der nach einer Gesetzmäßigkeit wirkte, die dem Verstand nicht unterworfen war. Einiges dieser Art habe ich in meiner Introductio (S. 123ff) namhaft gemacht. Auf die vorliterarischen Aufzeichnungen (E) möchte V. vor allem künstlich zusammengefügte Perikopengruppen zurückführen. Von größter Wichtigkeit ist die 3. Etappe, eine wirkliche Evangelienschrift, die bereits Erzählungen und Reden in fünf Gruppen geordnet enthielt; ein Apostel, Matthäus, schrieb sie als eine Zusammenfassung der Jerusalemer Katechesen des Petrus. Jedoch war sie, wie es scheint, nicht als literarisches Werk gedacht, sondern als „un aidemémoire aussi facile à retenir qu'à exploiter" (S. 82f), ein Gedanke, der gegebenenfalls zur Lösung: schriftliche Quelle — mündliche Weitergabe — Evangelien hätte führen können. Ebenso bedeutsam ist die Feststellung einer ursprünglich gleichfalls aramäischen, bald ins Griechische übertragenen Quellenschrift (S, Sg), welche Ergänzungen zu den Redepartien von M („un recueil de sentences complémentaires de Mg" (S. 129), und zwar in gleicher Ordnung enthalten haben muß, also nicht die berühmte „Q" war, sondern eher ein Analogon zur Tosephta. In der 5. Etappe entsteht Mk. aus Mg, Einflüssen von Paulus her, besonders aber von den römischen Katechesen des Petrus. Hochwichtig ist wiederum die 6. Etappe: Ein Unbekannter bearbeitet Mg, indem er unter anderm durch relativ leichte Umstellungen jene kunstvolle

Ordnung erzielt, die gerade in Mt sehr deutlich zutage tritt. Als zweiter Quelle — von ihm eigenen Quellen abgesehen — folgt er Sg, woraus er die „Reden" ergänzt. So wie V. die Arbeitsweise dieses Unbekannten beschreibt, ist M = Mg praktisch in Mt enthalten, nur umrahmt und ausgebaut durch anderes, z. T. verwandtes Material. Das bedeutet eine auch für ein sehr konservatives Empfinden tragbare Theorie. Etappe 3, 4 und 5 sind überdies der Tod der Zweiquellentheorie. Lk (7. Etappe) hängt, wie Mk, von Mg ab. Da er gleichwohl hie und da mit Mk übereinstimmt, wo dieser Mg verändert hat, muß Lk auch von Mk abhängen, ein Verhältnis, dessen Ausdehnung sich aber nicht bestimmen läßt. Von Mt ist Lk dagegen selbst im Kindheitsbericht völlig unabhängig. — Unsere dürftige Skizze läßt kaum ahnen, welchen Reichtum an logisch auseinander entwickelten Fragestellungen und an Beweismaterial V.s Werk enthält, mit welcher Schärfe er durch die gebräuchlichen Themenstellungen hindurch stößt, bis zu den eigentlich erheblichen Fragepunkten. Es wird nicht zuviel gesagt sein, wenn man dieses Buch als einen Wendepunkt in der Synoptischen Forschung bezeichnet. *G.*

Jean Levie S. J., L'évangile araméen de S. Matthieu est-il la source de l'évangile de S. Marc? (Cahiers de la Nouvelle Revue Théologique XI). 8° (64 S.). Tournai 1954, Casterman. — P. Levie vereinigt hier in durchlaufender Paginierung zwei Artikel aus der genannten Revue. Er zeigt gegen Vaganay, daß das aramäische Evangelium des Matthäus nicht als Grundlage des Mk-Evangeliums betrachtet werden kann, daß vielmehr Mt gr. sowohl auf Mt ar. wie auf Mk fußt, ebenso wie Lk. Wir müssen es Veganay überlassen, auf die auf den ersten Blick bestechenden Argumente des Verf. zu antworten. Methodisch und inhaltlich anfechtbar ist, was L. über die Anlage des Mt gr. sagt: die fünf Reden mit ihrer stereotypen Abschluß-, bzw. Übergangsformel bewiesen nicht, daß dieses Ev. zwischen Kindheits- und Leidensgeschichte „bewußt und gewollt" in fünf Teile gegliedert sei. Verf. übersieht, daß, wie Cladder dargetan hat, auch der Gedankenverlauf in Mt mir dieser Fünfteilung sehr gut harmoniert. Diese Beobachtung wird nicht dadurch entwertet, daß damit das Verhältnis Mt-Mk mit Schwierigkeiten belastet wird; dieses Verhältnis ist ja an sich ein Problem, nicht ein Ausgangspunkt. Ferner hinterlassen L.'s Ausführungen genau wie jene von Vaganay und ähnliche, die nur eine unmittelbare literarische Benützung voraussetzen, das Gefühl, daß nur jene interevangelischen Verhältnisse eine Lösung finden, welche sich rationell fassen lassen, daß aber daneben eine Menge Einzelheiten ungelöst bleiben. L. gesteht dies zu. Deutet diese Tatsache nicht in eine ganz andere Richtung, aus welcher die Lösung des syn. Problems gewonnen werden muß, eine Lösungsweise, welche sowohl das rationell Begründbare wie auch das rationell nicht Begründbare verständlich macht? *G.*

Rudolf Schnackenburg, Die sittliche Botschaft des Neuen Testamentes (Handbuch der Moraltheologie, Bd. 6). 8° (XII u. 284 S.). München 1954, Hueber. DM 9.80, geb. DM 11.80. — Sch. bietet hier nicht ein stofflich gegliedertes, alles Einschlägige systematisch zusammenfassendes Buch über die Moral des NT, sondern eine Darstellung der den einzelnen Fragen des Sittenlebens übergeordneten Gesichtspunkte, indem er darüber die einzelnen Schriftgruppen des NT gesondert verhört. Den Schwerpunkt verlegt er auf die innere Verknüpfung der ntl. Sittlichkeit mit den ntl. Offenbarungswahrheiten und auf die Motivierung der sittlichen Forderungen. Das geschieht unter Berücksichtigung einer immensen Literatur, wobei alle modernen Kontroversen eine kurze Beleuchtung erfahren. Dadurch wird sein Buch zu einer wahren Fundgrube sowohl für die Exegeten vom Fach wie auch für die Praxis. Im ersten Teil werden die sittlichen Forderungen Jesu behandelt: der Gedanke der Königsherrschaft Gottes als ihr hauptsächliches Fundament, ihre Abgrenzung gegen die jüdische Sittenlehre, die „Großtat Jesu", die in der Zusammenfassung der religiös-sittlichen Forde-

rungen im Hauptgebot der Gottes- und Nächstenliebe besteht, seine Forderungen für das Leben in den Verhältnissen dieser Weltzeit, und seine Motivierungen. Der zweite Teil ist der Sittenlehre der Urkirche im allgemeinen gewidmet, während der dritte vor allem Paulus, Johannes und Jakobus, dann auch 1 Pt, Hebr, und die sieben Sendschreiben der Apk behandelt. In dieser Stoffeinteilung spiegelt sich die moderne wissenschaftliche Diskussion über die ntl. Bücher wieder, und damit spricht Schn.s Buch unmittelbar zu den Fachgenossen. Aber wie bei der Theologie des NT von Meinertz bleibt auch hier der aus sachlichen und praktischen Gründen erwachsene Wunsch nach einer systematischen Vereinheitlichung offen. Die Verschiedenheiten der einzelnen Buchgruppen und Autoren des NT treten m. E. schärfer ins Bild als die innere Einheit der ntl. Sittlichkeit, die doch wohl darin gewährleistet ist, daß uns jedes der ntl. Bücher und alle insgesamt und nur sie Gottes Wort und Gottes Offenbarung darbieten und dadurch von allem andern Schrifttum abgesondert sind. Natürlich lassen sich auch zu Einzelfragen kritische Bemerkungen machen. Die Nachfolge Jesu als Nachahmung dürfte wegen des Verhältnisses zwischen Jesus als eines Rabbi zu seinen Jüngern als seinen Talmidin schärfer betont werden. Ferner tritt Schn. dafür ein, daß man die Forderungen Jesu in ihrem ganzen Umfang ernst nehme, was ohne eine deutliche Unterscheidung zwischen Allgemeingültigem und darüber hinausreichendem Vollkommenheitsstreben Verwirrung bringen könnte. Wenn uns auch außer dem Hauptgebot keine Worte Jesu überliefert sind, worin er die Liebe zu Gott fordert, liegt diese Forderung doch für jeden erkennbar enthalten in der vielfältigen Bezeichnung Gottes als unseres Vaters. Solcher Dinge ungeachtet bedeutet Schn.s Buch eine willkommene Gabe. *G.*

Wilhelm Pesch C. SS. R., Der Lohngedanke in der Lehre Jesu, verglichen mit der religiösen Lohnlehre des Spätjudentums (Münchener Theol. Studien I, 7). 8° (X u. 156 S.). München 1955, Zink. — Der Verf. nimmt zum Ausgangspunkt nur jene Worte Jesu, welche von der heutigen kritischen Forschung als echt anerkannt werden und widmet ihnen eine oft recht eingehende Behandlung (1. Teil). Vielleicht kommt einmal eine Zeit, wo auch die „sekundären" Formen zu ihrem Recht kommen, indem man ihnen als Teilen der inspirierten Schrift und genuinen Interpretationen der Lehre Jesu wieder mehr Wert beimißt; einstweilen aber fallen sie unter den Tisch — nicht nur in der vorliegenden Arbeit. Im 2. Teil bietet Verf. eine Übersicht über die Entwicklung des religiösen Lohngedankens in Israel und im Judentum bis zur Zeit Jesu und hebt hervor, wie weit Jesus sich mit den Ansichten der Besten unter den Rabbinen berührt, wie weit er sich über sie erhebt. Zuletzt versucht P. die Einzelergebnisse systematisch zusammenzuordnen. Es berührt sympathisch, daß er den Rabbinen volle Gerechtigkeit angedeihen läßt; die Kluft zwischen manchen aus ihnen und dem NT ist nicht so groß, wie vielfach angenommen wird. Begrüßenswert ist auch, daß P. den Lohngedanken stets in Verbindung setzt mit der allgemeinen Sittlichkeitslehre Jesu. Hingegen wirken die systematischen Darlegungen, teilweise wegen Wiederholungen, etwas verschwommen. Auch vermißt man klare Antworten auf die Frage, ob und wieweit nach Jesus schon hienieden Vergeltung zuteil wird. Mk 10, 28—30 ist kaum richtig gedeutet, wenn dem Einfall Goguels zugestimmt wird, es handle sich „um eine ironische Antwort Jesu auf die einfältige (!) Petrusfrage" (S. 72 Anm. 97), der Sitz im Leben dieser Frage ist evident nicht gesehen worden. S. 124 wird sachlich richtig bemerkt, Gott selbst sei der Lohn der Gerechten, aber der Beweis dafür aus den Worten Jesu steht aus. Doch wird man sagen dürfen, daß P. im eigentlichen Hauptgedanken, dem Vergleich des Lohngedankens Jesu mit dem der Rabbinen, wertvolle Arbeit geleistet hat. *G.*

Philipp Seidensticker O. F. M., Lebendiges Opfer (Röm 12, 2). Ein Beitrag zur Theologie des Apostels Paulus (Neutestam. Abhandlungen XX, 1/3). 8°

(XVI u. 347 S.). Münster 1954, Aschendorff, DM 23.— . — Das Herzstück dieser biblisch-theologischen Arbeit liegt im Herausarbeiten der paulinischen Gesamtschau vom Kreuzestod Christi unter dem Gesichtspunkt des Opfers. Jesu Tod am Kreuz ist ein Opfer: „in seinem Blute" bedeutet „durch sein Blutvergießen" (145—171); das Wesen dieses Opfers wird durch die Person Jesu bestimmt, der Gott und Mensch zugleich ist; durch seine Stellung innerhalb des Menschengeschlechtes wird er zum Priester und Stellvertreter aller, die durch Solidarität mit ihm verbunden sind (181); darum „umfaßt die von Paulus ausgesagte Selbsthingabe (Jesu) als Subjekt wie als Objekt eben diese gottmenschliche Person Christi, und zwar mit all ihren trinitarischen Lebensbeziehungen und menschlich-solidarischen Verflechtungen" (191). Die Auferstehung Jesu gehört „sachlich zum ntl. Opferbegriff" (200), da der Zweck des Opfers Christi Sühne und Gottverherrlichung ist. Die Ecclesia war bereits beim Tode Christi am Kreuz mit ihm verbunden, denn sie bildet mit Christus eine lebendige Einheit durch das Pneuma (206—14), den mystischen Leib Christi. In dieser Verbindung wird sie jener Wirkungen des Todes Christi teilhaft, die Christus in sich selber trägt (215): „Der ntl. Kult vollzieht sich in der Ecclesia nicht in der Gemeinde (wie in Israel), sondern in einer Person: in Christus" (220). Die ganze ntl. Gemeinde ist durch ihre mystische Verbindung mit Christus „priesterlich" geworden (223), weil „die Begegnung mit dem Kreuzestod in der Taufe konsekratorische Gewalt" hat (224); so wird der Gläubige in und wie Christus „Priester und Opfer zugleich" (227). In der Folge bedeutet sein ganzes Christenleben den ständigen Vollzug des Opfers Christi, das stets *in fieri* ist (252) — der „Ereignischarakter der Christusgemeinschaft". Der real-historische Charakter des Opfertodes Christi, geweitet durch den real-mystischen, wird letztlich kraft der Eucharistie zu einem real-sakramentalen (274). Diese Darstellung wird dann durch entsprechende Untersuchungen über den Hebräerbrief und die Apk ergänzt, während mit den einleitenden Kapiteln über die mythisch-kultische Religion der Griechen und die ethisch-kultische der Israeliten der Standort der paulinischen Anschauungen gewonnen wird. — Die Gesamtschau, die den paulinischen Anschauungen zugrunde liegt, ist im allgemeinen treffend gezeichnet, sofern sie alle Einzelaussagen des Apostels zu einer grandiosen Einheit verbindet. Unscharf ist freilich die Verbindung zwischen Kirche und Christus am Kreuz gefaßt; damals gab es noch keinen mystischen Christus, weil der Hl. Geist noch nicht verliehen war; die Verbindung mit Christus bestand lediglich in einer rechtlich-repräsentativen Einheit, die durch den Geist erst in eine ontisch-mystische umgesetzt oder in ihr verwirklicht werden mußte. Gar zu absolut verwendet sodann Verf. Begriffe wie „priesterlich" und „konsekratorisch" für die Gläubigen — doch damit kommen wir zum eigentlich charakteristischen Zug dieser Arbeit. S. stellt seine ganze Ausführung in das Licht des Kultischen, die Art aber, wie das geschieht, macht hin und hin auf den Leser den Eindruck des Zwiespältigen. Zunächst bestimmt er — man sieht nicht, mit welchem Recht — das Kultische als das, was von Gott in der Linie der Gottesverehrung festgesetzt worden ist. Damit wird „kultisch" gleichviel wie „religiös". Andrerseits behandelt er natürlich alle „kultischen" Ausdrücke des Apostels, die als solche aber über das Gottbestimmte hinaus spezifiziert sind, da sie dem Sprachgebrauch und den Anschauungen des Judentums entstammen. Auch der Leser wird mit „kultisch" mehr bezeichnen als das, was Gott in der Linie der Gottesverehrung bestimmt hat, und Verf. selbst scheint das Wort mehrfach in dem Sinn zu verwenden, den es eben nun einmal besitzt. Dieses Zwiespältige wird dadurch verstärkt, daß die Untersuchung m. E. zu stark von der theologischen Sicht ausgeht und die Aussagen des Apostels ihnen dienstbar macht, statt sie umgekehrt ihre Sprache reden zu lassen und aufzuzeigen, wie weit und warum sie mehr besagen, als ihre Termini von Haus aus bedeuten; dadurch wäre vermieden worden, daß die Beweisführung oft nicht an das heranzureichen scheint, was aus theologischer

sicht heraus vorangestellt wird. Dessen ungeachtet bleibt es ein Verdienst dieser Arbeit, die Gesamtschau des Apostels in theologischer Tiefe und Einheit dargestellt zu haben. *G.*

Alois Stöger, Die Mutter meines Herrn. Ein Marienbuch nach dem Neuen Testament. 12° (200 S.). München 1954, Pfeiffer. Kart. DM 3.40. — **Derselbe, Bauleute Gottes.** Der 1. Petrusbrief als Grundlage des Laienapostolates. 12° 223 S.). München 1954, Pfeiffer. DM 3.80. — „Bauleute Gottes" deutet auf Grund der Einteilung des 1 Pt durch U. Holzmeister den für die christliche Praxis geschriebenen Brief für jene Laien aus, die selbst in der Praxis, d. h. im tätigen Apostolat stehen, doch ist sich St. dessen bewußt, damit den Text nicht allseitig zu erschöpfen. — „Die Mutter meines Herrn" bedeutet für den Rezensenten eine Probe aufs Exempel. Ich habe „Maria im Erdenleben" mancher darin vertretenen neuen Ansichten wegen eigens so gehalten, daß sich nur der Priester und Gebildete damit zurecht finden kann. Das geschah, um keine Wirrnis ins ungebildete, fromme Volk zu tragen, und in der Hoffnung, die neuen Gedanken würden, wenn für tauglich befunden, in Wort und Schrift durch die Seelsorgspriester verbreitet werden. Gerade das geschieht durch dieses Buch Stögers in weitestgehendem Maß. Er liefert damit den Beweis, daß „Maria im Erdenleben", das er neben andern Marienbüchern besonders herangezogen hat, nicht nur der Frömmigkeit nicht im Wege steht, sondern ihr in vielen Punkten dienstbar gemacht werden kann. So wird sein Buch der Beschauung zugleich zu einem praktischen Seitenstück zu „Maria im Erdenleben", mir zum Trost und zur Freude. *G.*

H.-M. Féret O. P., Die Geheime Offenbarung des heiligen Johannes. Eine christliche Schau der Geschichte. 8° (264 S.). Düsseldorf 1955, Patmos-Verlag, geb. DM 14.50. — Das Buch Férets, übersetzt von Nina E. Baring, ist kein Kommentar, obschon die meisten Partien der Apokalypse irgendwie zur Sprache kommen. Es geschieht dies mehr thematisch, indem nach den einführenden Kapiteln über den geschichtlichen und religiösen Rahmen und das *genus literarium* die theologischen Hauptgedanken dargestellt werden. Dem Charakter der Apk als eines Trostbuches entsprechend ist diese Darstellung durchaus geeignet, im Leser Glaubensmut und Glaubensfreude zu mehren und den Sinn mancher Stellen des Buches in etwa aufzuhellen. Seine Aporien bleiben allerdings ungelöst, und die Deutung von 17, 1—20, 15 als einer Weissagung über den geschichtlichen Ablauf der Dinge ruht auf sehr schwachen Füßen; steht doch der Untergang Babylons, der Bestie und des Satans in chiastischer, also rein literarischer Zuordnung zur Schilderung Satans, der Bestie und Babylons, die mit c. 12 beginnt. *G.*

Bernhard J. Le Frois S. V. D., The Woman clothed with the Sun (Apc 12) individual or collective? (An exegetical Study). 8° (XVIII u. 280 S.). Rom 1954, Herder. — Aus der Übersicht über die Väterexegese zu Apk 12 ergibt sich wieder einmal, daß für die Einzelexegese ein Väterbeweis für gewöhnlich nicht zu gewinnen ist (1. Kap.). — Im 2. Kap. bestimmt der Verf. die literarische Eigenart der Apk und die Stellung von Kap. 12 in der Apk. Hier hätte viel weiter ausgeholt werden müssen; denn von der literarischen Art und dem Aufbau des Werkes hängt zum großen Teil die Bedeutung der einzelnen Perikope ab. Recht ausgedehnt, aber in manchen Partien auch recht nützlich ist die philologische Untersuchung einer Reihe von Ausdrücken, in denen die apokalyptische Frau beschrieben wird (Kap. 3). Allerdings ist die Argumentation nicht immer sauber. Zur Bestimmung des Sinnes von ἐν τῷ οὐρανῷ in Apk 15, 1 wird auf v. 5 verwiesen, wonach nicht an das Firmament, sondern den visionären „Himmel" zu denken ist. Dagegen wird zum gleichen Ausdruck in 12, 1 v. 4 nicht herangezogen, wonach „ein Drittel der Sterne des Himmels" durch den Schweif des Drachens weggefegt wird und „auf die Erde" fällt. Welches immer der Sinn des

Ausdrucks an andern Stellen ist — hier bot sich ebenfalls der nähere Kontext dar zur Bestimmung in 12, 1, und zwar im Sinn von „Firmament". — Die Ineinssetzung der Sonne mit Gott ist sehr anfechtbar, dagegen die Deutung „der Mond unter ihren Füßen" als Zeichen des Sieges über die Finsternis, der Krone als Zeichen der Herrschaft und des Sieges, der Zwölfzahl als Ausdruck des Vollkommenen, Gesamten wohl zu billigen. Auf sehr unsicheren Grund begibt sich der Autor im Kap. 4, wenn er mit Allo „concentric waves" und „circles" als Darstellungsprinzip der Apk annimmt; gerade für Apk 12 hat dies besondere Schwierigkeiten (vgl. meine Studie ‚Semitic literary Forms in the Apocalypse and their Import': ThSt 8 [1947] 561). Von den Beispielen, die U. Holzmeister vorbringt (Theol.-pr. Quartalschr. 90 [1937] 85—92), paßt kein einziges; ein bloßes Fortschreiten in der Erzählung oder Schilderung des Gegenstandes, oder eine mehrfache Behandlung des gleichen Objekts unter neuen Gesichtspunkten machen noch keine konzentrischen Kreise aus. Wenn es nicht ein wissenschaftlich unbrauchbarer Ausdruck sein soll, der um so mehr die Phantasie anregt, je unklarer er ist, müßte er eine mehrfache Wiederholung des oder der Hauptgedanken über den in Behandlung stehenden Gegenstand besagen, also in gewissem Sinn ein mehrfaches Beginnen vom Anfang an, mit neuen Erläuterungen oder Zügen, welche den Gegenstand von mal zu mal klarer hervortreten lassen, vorausgesetzt daß diese Züge eine stufenweise Klärung unter den gleichen Gesichtspunkten bringen. Davon ist aber Apk 12 weit entfernt. Von seiner Auffassung befangen ist es denn auch dem Verf. entgangen, daß v. 1 und v. 2 dermaßen auseinanderstreben, daß sie nicht nur der Vorstellung, sondern ihrem Geiste nach unvereinbar, weil kontradiktorisch sind. M. a. W. wir können zur Deutung von Apk 12 nicht auf konzentrische Kreise zurückgreifen, sondern müssen darin das Resultat ganz anders verlaufender literarischer Prozesse sehen. — In den Kap. 5 und 6 bemüht sich der Verf. zu zeigen, daß die „Frau" individuell zu verstehen ist, Maria, aber als die vollständige Realisierung der Kirche. Das Resultat fordert aber verschiedene exegetische Verstandesopfer, z. B. bezüglich der „Einöde" (12, 6. 14—16) und der 1260 Tage. Richtig gesehen ist, daß semitisches Denken Individuelles und Kollektives in den Symbolen oft in uns fremdartiger Weise verbindet. Aber das vorgebrachte Material kommt m. E. ebensogut zur Geltung, wenn man schließlich in der „Frau" eine rein symbolische Gestalt sieht, welche zwar unter anderem Züge von Maria, der Mutter Jesu, trägt, aber die Gottesgemeinde bedeutet, in welcher Maria enthalten ist und eine bestimmte Funktion ausübte und ausübt. Das Buch Le Frois' bedeutet eine neue Anregung zur Lösung des Problems von Apk 12, aber kaum diese Lösung selbst. *G.*

C. Spicq O. P., Agape. Prolégomènes à une étude de Théologie néotestamentaire (Studia Hellenistica 10). 8° (XII u. 227 S.). Louvain 1955, Nauwelaerts. — Sp., durch analoge Studien bestens eingeführt, untersucht hier die vorchristliche Bedeutung der Wörter *ἀγαπᾶν* und *ἀγάπη*, um eine Antwort zu finden auf die Frage, warum das NT für „lieben, Liebe" gerade diese Ausdrücke gewählt hat. Im klassischen Griechisch galt es, *φιλεῖν*, *ἀγαπᾶν*, *στέργειν* und *ἐρᾶν* gegeneinander abzugrenzen. Von diesen Wörtern bevorzugten die LXX *ἀγαπᾶν* als das geeignetste, um auch die Beziehung zwischen Gott und Mensch auszudrücken (wohl weil es weniger als die andern Synonyma das Impulsive, mehr das Voluntative bezeichnete und damit einer gewissen Vergeistigung offenstand). „L' *ἀγαπᾶν* (gegenüber Gott) est une inspiration et une force active dont l'ampleur est sans limite" (S. 97); Analoges gilt von Gottes Liebe zu Israel (vgl. S. 118f). Im palästinensischen wie im hellenistischen Judentum setzte sich das Erbe der LXX fort, doch trat eine gewisse „Sklerose" ein (S. 162), indem das Intime des Verhältnisses zu Gott überlagert wurde durch den Dienst gegenüber Gott und den Kult der Torah. Nur Philo hat die Entwicklung des Begriffes der „Liebe" weitergeführt: der platonische *ἔρως* wird zum Ausdruck der religiösen mystischen

Liebe, ἀγαπᾶν αὐτόν zum Inbegriff des κατὰ θεὸν ζῆν (S. 174. 183). Von besonderer Bedeutung ist Flavius Josephus, dessen Inhalte von ἀγαπᾶν denen der LXX weitgehend entsprechen. Diese Inhalte anzugeben, wie sie Sp. für die einzelnen Schriftgruppen und Epochen herausarbeitet, hieße sein Werk ausschreiben. Er sagt in der „Conclusion" (S. 195): „Contrairement à ce que l'on écrit d'ordinaire, ἀγαπάω n'exprime pas une notion vague, mais une réalité complexe", man könne keine kurze Wortbestimmung geben, sondern nur die Komponenten aufzählen. Sp. schließt mit der Bemerkung, „amour" als Übersetzung von ἀγάπη sei zu sehr mit Gefühlswerten belastet, „charité" zu sehr christlich bestimmt, am ehesten passe „prédilection". Die Bedeutungsfülle, welche er für ἀγαπᾶν, ἀγάπη aufzeigt, ist von eminenter Bedeutung für die Verwendung dieser Wörter im NT. *G.*

H. C. Puech, G. Quispel, W. C. Van Unnik, The Jung Codex, a Newly Recovered Gnostic Papyrus. Three Studies. Translated and edited by F. L. Cross. 8° (135 S.). London 1955, Mowbray. Geb. sh 15.—. — Es war eine glückliche Idee, drei auf Holländisch erschienene Darlegungen berufener Fachmänner in englischer Übersetzung weiteren Kreisen zugänglich zu machen. Aus derjenigen von Puech erfährt der Leser, wie um das Jahr 1945 bei Nag Hammadi in Oberägypten in einem großen Krug 13 z. T. recht gut erhaltene koptische Codices mit 48 gnostischen Werken entdeckt wurden. Puech beschreibt ihren Inhalt, neben neutest. Apokrypha großenteils Werke der gnostischen Richtung der Sethianer, nebst dem „Evangelium des Thomas", worunter aber die vollständige Sammlung jener Logia Jesu zu verstehen ist, deren Anfang wir aus POx 654 kennen. Insbesondere behandelt P. den „Codex Jung", welcher bisher allein seinen Weg in eine Heimstätte abendländischer Wissenschaft gefunden hat (C. G. Jung-Institut, Zürich). Er allein aus allen gefundenen Mss ist seinem Inhalt nach valentinisch, also ein Fremdkörper in der Sammlung jener gnostischen Codd. Neben einem apokryphen Brief des Jakobus von Jerusalem, einem Brief an Rheginos, einer Abhandlung über die drei Naturen und den Fragmenten eines Apostelgebetes enthält er vor allem das „Evangelium der Wahrheit", aus dem P. jene Stelle übersetzt, die eine Beschreibung der Frühform der „Gnosis" darstellt (vgl. S. 30. 31f), die merkwürdig an den Buddhismus erinnert. — Im 2. Aufsatz beschreibt Quispel, wie es dank seinen Bemühungen zur Erwerbung des Codex Jung gekommen ist. Auch er befaßt sich vor allem mit dem „Evangelium der Wahrheit", legt die Gründe vor, die es als ein Werk des Valentinus selbst erweisen, allerdings aus seiner Frühzeit, und verweist auf Ilias 22, 199—201 als Quellort für die Beschreibung des Zustandes vor der „Gnosis". Auch den Brief an Rheginos schreibt er dem Valentinus zu. Die Abhandlung über die drei Naturen beruht nicht auf hellenistischem Gedankengut, sondern geht, wie viele Einzelzüge beweisen, auf vorchristliche jüdische Sekten zurück, eine wichtige Erkenntnis, welche die These Reitzensteins und Bultmanns von einem vorchristlichen gnostischen (iranischen) Erlöser außer Spiel setzt. — Van Unnik befaßt sich ebenfalls hauptsächlich mit dem „Evangelium der Wahrheit". Irenäus hat es gekannt, aber „Evangelium" in damals bereits verbreiteten Sinn von „Evangeliumschrift" verstanden, statt im älteren von „Botschaft". Aus der Zählung der 99 mit der linken, der 100 mit der rechten Hand, wie sie nur im Westen üblich war, und aus der Übereinstimmung des Werkes mit dem, was Tertullian über Valentinus sagt, schließt auch Van U. auf V. als Verfasser der Schrift. Sie enthält so viele Anspielungen auf das NT (Evv., Paulusbriefe, Hebr, Apk, Apg, 1 Jo, 1 Pt) in nichtgnostischen Ausdrücken, daß Reitzensteins und Bultmanns Hypothese von einer Beeinflussung des Jo-Ev durch die Gnosis umgekehrt werden muß. Valentin fand um 140—50 den römischen Kanon ungefähr in seiner heutigen Form als autoritative Größe vor, wie ihn seine katholische Umgebung schon seit längerer Zeit gehabt haben muß. — Diese unvoll-

ständigen Hinweise müssen genügen, um einen Begriff von den zahlreichen und wichtigen Problemen zu geben, welche in diesen drei Abhandlungen aufgeworfen und behandelt werden. Jedenfalls ist der Appetit nach der kritischen und kommentierten Ausgabe des Codex Jung durch die Professoren Puech und Quispel angeregt und verlangt nach Stillung. *G.*

Severinus Grill O. Cist., Lexicon Syriaco-Latinum in Novum Testamentum (Heiligenkreuzerstudien 9). 8° (94 S.). Wien 1952, Selbstverlag des Stiftes Heiligenkreuz. — Die Herausgabe dieses kleinen handlichen Wörterbuches zum NT in syrischer Sprache ist zu begrüßen, da es vielen, besonders Theologiestudierenden, die sich die Syrischlexika von Brockelmann oder Payne-Smith wegen des hohen Preises nicht anschaffen können, doch die Möglichkeit gibt, zu einer ersten Vertrautheit mit dem NT in syrischer Sprache zu gelangen. Auf die Bedeutung der Lektüre des NT in syrischer Sprache weist der Autor im Vorwort hin und führt eine Reihe von Stellen an, die in den syrischen Übersetzungen beigefügt oder klarer formuliert sind als im griechischen Urtext. Besonders gefällt der deutliche, auch für den Anfänger leicht lesbare Druck der syrischen Lettern des Wörterbuches. Eine bedeutend bessere Übersicht und daher schnellere Möglichkeit des Auffindens eines Wortes würde sich ergeben, wenn die Wurzel einer ganzen Wortgruppe oder der Grundstamm eines Verbs jeweils klar hervorgehoben würde (etwa durch Unterstreichen oder Einrücken der davon abgeleiteten Wörter). Ebenso wäre wohl noch eine bessere Ordnung innerhalb der einzelnen Wortgruppen zu erreichen, die sich von derselben Wurzel ableiten. So erscheinen z. B. S. 6b zu *ekhal* modifizierte Stämme, Zusammensetzungen mit dem Wort, Substantiva und Adjektiva doch etwas gar stark durcheinander gewürfelt. Ähnlich S. 7b bei *elpha'* oder S. 70a bei *kebal* u. a. m. Anderswo dagegen ist das Prinzip der Etymologie streng befolgt wie S. 8a in der Reihung von *appe* (aus *anphe*). Der vage Hinweis *vide supra* auf der nächsten Seite 9b, wo es der Anfänger suchen wird, ist ungenügend. *laith* S. 43b gehört etymologisch entweder unter *lo* oder *ith*. Unklar und eher störend wirken im ersten Teil des Lexikons die häufigen *idem*, um anzugeben, daß ein zweiter syrischer Ausdruck die gleiche Bedeutung hat wie der vorhergehende, z. B. auf S. 8 sechsmal, S. 19 fünfmal. Daß mehrfach Vokalzeichen fehlen und einzelne Druckfehler unterlaufen sind, war schwer zu vermeiden. Zu den einzelnen Wörtern sind in der Regel eine Reihe ntl. Stellen angeführt, ohne daß auf Vollständigkeit der Zitation Wert gelegt würde. S. 59a ist bei der Zitation ein Irrtum unterlaufen: Mk 14, 2 unter *idu* gehört zum vorhergehenden Wort *adida*. Bis zum Buchstaben Nun sind dem Wörterbuch auch noch *Omissa und Corrigenda* beigefügt. Diese Bemerkungen wollen nur darauf hinweisen, daß durch einige Änderungen der Wert des schon jetzt empfehlenswerten und vor allem preiswerten Hilfsmittels für die Arbeit im NT noch gesteigert werden könnte. *J. Sint S. J.*

Internationale Zeitschriftenschau für Bibelwissenschaft und Grenzgebiete. Bd. I. (1951—52) Heft 2. 8° (XII u. 219 S.). Düsseldorf 1954, Patmosverlag. DM 22.—. Die Herausgabe dieser höchst willkommenen Zeitschrift spielt sich allmählich ein. Bei allen angeführten Zeitschriftenartikeln stehen nun Inhaltsangaben. Am Schluß ist ein Verzeichnis der in Bd. I (Heft 1 und 2) bearbeiteten Zeitschriften, im ganzen 393 Nummern — wer hätte auch nur einen wesentlichen Bruchteil davon zur Verfügung! — daran schließt sich ein Namens- und Inhaltsverzeichnis. Außerdem liegt das Inhaltsverzeichnis zu Bd. I, Heft 1 bei. Man ist dem Herausgeber Prof. Stier und seinen Helfern zu großem Dank verpflichtet für die ungeheure Arbeit, die dieses nutzbringende Werkzeug biblischer Wissenschaft hervorgebracht hat. *P. Gaechter S. J.*

Fundamentaltheologie

Maurice Blondel, Philosophische Ansprüche des Christentums. Mit einer Einführung von Robert Scherer. 12° (306 S.). Wien-München o. J. (1954), Herold. — Dieses geistige Testament ist, trotz guter Übersetzung, keine leichte Lektüre, aber eine interessante. B.s „Immanenzapologetik" besteht darin, unsere „unheilbare Bedürftigkeit und unser Elend zur Evidenz zu bringen". Sie macht jene Leere sichtbar, die „allein die Übernatur ausfüllen kann, die wir jedoch aus uns selbst nicht einmal zu erkennen und zu ermessen vermögen" (S. 73). Der Mensch kann sich, seinem persönlichen oder gemeinschaftlichen Leben, seinen höheren Neigungen und seinen religiösen Strebungen keine zulängliche Erfüllung geben, sondern muß sein grundlegendes Unvermögen anerkennen. Viel Schönes und manches Neue sagt B., um die „dynamische Einheit" von Natur und Gnade verständlich zu machen. Das war B.s Lebensanliegen: die von außen kommende Offenbarung (ohne die der Mensch im gestörten Gleichgewicht ist) hat einen Ansatzpunkt in den Tiefen der Menschennatur. — S. 260, letzte Zeile, muß es heißen: unvermeidlich. *Fl. Schlagenhaufen S. J.*

Christliche Existenz und Erziehung. Ehrengabe des deutschen Instituts für wissenschaftliche Pädagogik zu Münster an Prälaten Johann Peter Steffes zur Vollendung seines 70. Lebensjahres. Leitung der Herausgabe G. Schreiber und K. Haase. 8° (175 S.). Münster i. W. 1954, Aschendorff. DM 11.—; geb. DM 13.50. — Außer einer Art Gelehrtenbiographie und einer Bibliographie des Geehrten werden eine Reihe gediegener Aufsätze über aktuelle Probleme geboten, z. B. über „Existenz und Glaubensakt (Glaube als personaler Vollzug), über christliche Philosophie (formale Selbständigkeit von Theologie und Philosophie bei gegenseitiger Anregung und Befruchtung), Früchte der hl. Messe (mit Hinweis auf die Wichtigkeit der Intention für die sekundären Früchte), Begriff des Mythus (eine Klärung gegenüber R. Bultmann). Besonders aktuell sind die Aufsätze über mehr mit der Politik zusammenhängende Fragen, wie Freiheit und Macht (ihre Beziehungen im Politischen und ihre Aufgaben), Mensch und Arbeit im technischen Zeitalter, Wege der sozialen Erziehung. G. Schreiber (Knappenpatrone und ihre Bedeutung) und H. Peters (rechtsstaatswidriges Reichsrecht) behandeln Einzelprobleme. *Schl.*

Liberté et Vérité. Contribution de professeurs de l'Université catholique de Louvain à l'étude du thème proposé a l'occasion du bicentenaire de Columbia University. Avant-prpos de H. van Waeylenbergh. 12° (188 S.). Louvain 1954, Publications Universitaires. bFr 96.—. — Fachleute bieten hier solide Abhandlungen über das grundlegende Verhältnis von Freiheit und Wahrheit und über die Freiheit des katholischen Forschers auf verschiedenen Wissensgebieten. Ist auch die Offenbarung primär Einladung Gottes zum Eintritt in sein Reich, so macht sie doch auch Aussagen über das Daß und Wie des Zieles und des Weges. Darum muß die Synthese zwischen Theologie und Profanwissenschaft immer wieder vollzogen werden, allerdings in der sowohl die Theologie als die Profanwissenschaft befruchtenden Gewißheit, daß nur Hypothesen, aber nie wirkliche Erkenntnisse sich widersprechen können. Zwei recht interessante Probleme sind in diesem Sammelwerk angeschnitten: Einmal, daß die Wissenschaften, die nicht experimentieren können, wie Geschichte und weithin auch die Psychologie, die gegebenen Tatsachen unter einem (vorwissenschaftlichen und öfter auch außerwissenschaftlichen) Gesichtswinkel sehen und einander zuordnen müssen, und daß dadurch sehr leicht die Erklärung der Tatsachen beeinflußt wird. Ferner die Frage nach dem Wesen geschichtlicher (und wohl auch mancher induktiven) Erkenntnis. Kann sie grundsätzlich mehr sein als die beste, vielleicht die einzig mögliche Hypothese zur Erklärung einer Fülle von Tatsachen? Diese Fragen sind auch für den „Beweisgang" der Apologetik von Bedeutung. — Nicht zu teilen vermag ich die Ansicht, daß der Aufenthalt des hl. Petrus in Rom vom Dogma gefordert werde. — Sehr

berechtigt ist die Forderung, daß die Anforderungen, die an einen Volksbildn gestellt werden müssen, die Rücksicht auf das Volksganze, auch an den Hochschu lehrer zu stellen sind und daß darin keine Einengung der Freiheit der Wissensch liegt; sie ist Freiheit der Forschung. *Schl.*

Mircea Eliade, Die Religionen und das Heilige. Elemente der Religion geschichte. Übertragen von M. Rassem u. I. Köck. 12° (600 S.). Salzbu o. J. (1954), O. Müller. — E. durch seine Veröffentlichungen als Berufen ausgewiesen, sieht die entscheidende Wende der frühen Religionsgeschichte i der Hinwendung zum Ackerbau. Erst dadurch wurden die Entsprechung zwischen dem Sichtbaren, Irdischen und dem Kosmos so richtig erfaßt, un (um in seiner Sprache zu sprechen) die Einzelerscheinung des Irdischen und son irgendwie des Menschlichen wurden als „Offenbarung des Sakralen", als Inka nation des Heiligen, als Hierophanien (Kratophanien) erfaßt in einer Art In tuition, die sich dann immer mehr zu einem Ganzen entfaltete. Eine Riesenfül von Zeugnissen (leider mehr systematisch als historisch geordnet, vielfach au Spätformen der Religion) ist durch Verbindungsstriche des Autors zu einem ein heitlichen „Panontismus" geformt. So entsteht eine Phänomenologie und Mo phologie des „Heiligen", die man als Symbolismus bezeichnen könnte: de einzelne „heilige" Raum ist Verwirklichung des archetypischen heiligen Raume die Neujahrs- und Frühlingsriten sind eine Erneuerung und ein Neuanfan des kosmischen Lebens, der Ritus generell eine Erneuerung der Urzeit. Da Auslöschen des Feuers symbolisiert die kosmische Urnacht, ist das Auslösche aller konkreten Formen; das Wiederanzünden stellt die Schöpfung dar, d. h. da Wiedererstehen der konkreten Formen. Ja selbst Orgien und Askese repräsen tieren als religiöse Erscheinungen dasselbe: das Zurückgehen ins Amorphe, de Schöpfungsbegin.n. Kurz, die religiösen Dinge wiederholen den Archetypus die Kosmogonie ist das Modell, wenn es sich darum handelt, etwas zu machen der Mythus ein Modellbeispiel für die Seinsweisen des Wirklichen, die Hand lungen des Menschen sind nur insoweit wesentlich, als sie die von Gottheiten Ahnen, Kulturbringern geoffenbarten Handlungen wiederholen. Einerseits scheint E. doch einen Urmonotheismus anzunehmen, andererseits wird der eben gezeichnete intuitiv erfaßte Panontismus vom archaischen Menschen aus gesagt. — Der zugrundeliegende Offenbarungsbegriff (als ob ein hintergründiges Sein, eine solche Macht, sich zeige) liegt weit ab vom Christlichen. Folgerichtig müßte man sagen, Rechtgläubigkeit ist kein Wesenselement des Christentums sondern Gegenwärtigsetzen der Person und der Handlungen Christi. Es ist unwahrscheinlich, daß diese panontische Erklärung der Mythen und Riten all gemeine Anerkennung findet. Selbstverständlich ist es nicht, daß (in den tropischen und subtropischen Gebieten mit ihren Regenzeiten) die Menschen „seit den ältesten Zeiten" beobachtet haben, daß der Mond das Wasser beherrscht, weil es rhythmischen Bewegungen unterworfen ist (S. 187). *Sch.*

Josef Leo Seifert, Sinndeutung des Mythos. Die Trinität in den Mythen der Urvölker. 8° (356 S.). Wien-München o. J. (1954), Herold. — Ist es möglich, die Grundlinien der religiösen Entwicklung der Menschheit — und somit die der Geistesgeschichte — über all die Jahrtausende zurückzuverfolgen bis zu den Anfängen? J. L. Seifert unternimmt den kühnen Versuch und ein Berufener, wie P. Schebesta, hält diesen Versuch für so bedeutsam, daß er sich um die Herausgabe des Werkes bemühte. S. glaubt, folgende Ergebnisse erarbeitet zu haben: der Urmonotheismus spaltete sich in dreifacher Richtung auf: in den Himmelsgottglauben der Hirtenvölker (in den späteren Kulturen verdrängt durch den Herrscherkult und endend in Deismus), den Schutzgottglauben der höheren Jäger (der zum unpersönlichen Gott, zum Kraftglauben wird — die Sonne wird zum Inbegriff der göttlichen Lebenskraft und kann den Hochgott verdrängen) und den Heilbringer- und Jungfrauenmutterglauben der mutter-

rechtlichen Hackbauern (der im Dualismus endet). Der Heilbringer ist eine gottmenschliche Gestalt, Demiurg, oft mit dem Stammvater verschmolzen, wird durch seinen Tod und seine Auferstehung als Erlöser empfunden, sinkt aber auch öfter ab zum Fruchtbarkeitsdämon. Die Mondphasen sind Symbol, aber nicht Ursprung der Mythen von Tod und Auferstehung des Heilbringers. Animismus, Manismus, Fetischismus, Totemismus und erst recht Polytheismus sind als besondere Religionsformen auszuscheiden. Diese Dreiteilung zeige sich schon in den Schöpfermythen. Der Grund zur Dreiteilung sei eine ursprüngliche, trinitarische Offenbarung; die Menschen seien ja auch in drei Urtypen einzuteilen, denen auch die drei Primärkulturen entsprächen, nämlich die hierarchische der Hirtennomaden, die individuelle der höheren Jäger, die kollektivistische (animalische) der Hackbauern. Jeder dieser Typen neigte zur Überbetonung eines Elementes der Uroffenbarung. Darin liege die letzte Ursache der dreifachen Aufspaltung der monotheistischen Urreligion. — Gegen dieses Ergebnis spricht, daß es religionsgeschichtlich doch unsicher ist, woher die Heilbringergestalt kommt; es scheint nicht so sicher, daß der wechselnde Mond nur nachträgliches Symbol von Tod und Auferstehung ist. Theologisch scheint es irgendwie bedenklich, eine nicht einmal im AT erhaltene trinitarische Uroffenbarung anzunehmen. *Schl.*

Michel Riquet S. J., Das Wort Gottes. 12° (147 S.). Frankfurt o. J. (1954), Josef Knecht. Geb. DM 4.80. — Was hier in Buchform geboten wird, sind Predigten, die P. R. in Notre Dame in Paris gehalten hat. Sie stellen eine kurze, praktische Apologie dar, die nicht zuletzt auch anderen Predigern nützlich sein wird. Dabei bleibt zu beachten, daß entsprechend der gestellten Aufgabe zunächst ein gebildetes Publikum der französischen Hauptstadt angesprochen wird. *Schl.*

Hervé Coathalem, Le Parallelisme entre la sainte Vierge et l'Eglise dans la tradition Latine jusqu' à la fin du XIIIe siècle (Analecta Gregoriana LXXIV). 8° (VIII u. 136 S.). Rom 1954, Universitas Gregoriana. — Diese textlich schon 1939 abgeschlossene These verdiente die Veröffentlichung. Zuerst, so zeigt sie, verstand die lateinische Tradition die Parallele Maria-Kirche dahin: Wie Maria Jungfrau und Mutter dem Leibe nach ist, so ist die Kirche dem Geiste nach beides zugleich; allerdings wird vom Anfang an die Bedeutung ihres persönlichen Ja zum Erlöser in diesem Zusammenhang gesehen. Bis zum hl. Beda bleibt diese grundlegende Parallele; nur darum ist sie Mutter der Erlösten, weil sie Mutter Christi ist. Erst vom 8. Jh. an wird sie als *sponsa Christi* gesehen; als Vertreterin der Menschheit spricht sie ihr *Fiat*; sie wird als Mutter der Erlösten gesehen, weil sie auch, wie die Kirche, die aktuelle Vermittlerin der Gnaden ist. Autpert, Radbert, Fulbert bilden Marksteine in dieser Entwicklung. Beim hl. Bernhard wird diese aktuelle Gnadenvermittlung zur beherrschenden Idee; Maria ist im 12. Jh. das Band, das die erlöste Menschheit mit Christus verbindet (der Kanal; der Hals, der Haupt und Leib einigt). Grundgelegt sah man die Gnadenvermittlung im stellvertretenden *Fiat*. — Wenn auch das Stichwort: „Die vollkommenst Erlöste" noch nicht fällt, so ist doch die Sache vorhanden im Lobpreis ihrer überfließenden Gnadenfülle. Nicht näher eingegangen ist auf die Frage, ob die Lehre von der Assumptio und der *nativitas Christi in cordibus* etwas dazu beigetragen hat, die geistige Mutterschaft in der dauernden Gnadenvermittlung der Assumpta zu sehen. *Schl.*

Albert Lang, Der Auftrag der Kirche (Fundamentaltheologie II). 8° (350 S.). München 1954, Hueber. DM 8.80, geb. DM 10.80. — Das Werk Langs hat weithin eine günstige Aufnahme gefunden; vgl. auch die Besprechung des ersten Bandes in dieser Zeitschrift 76 (1954) 232. Im deutschen Sprachraum steht ihm kein anderes ebenbürtig zur Seite. Lobende Hervorhebung verdient vor allem die reife Form der Sprache und die Berücksichtigung der neuesten Literatur samt

den darin aufgeworfenen Fragen. Der Stoff ist im vorliegenden Band auf zwei Teile verteilt: Lehre von der Kirche und Lehre von der theologischen Erkenntnis. Die Lehre von der Kirche hat den bewährten Aufbau: die Reich-Gottes-Idee des Evangeliums, der Charakter der apostolischen Sendung, insbesondere des Primates Petri, überzeitlicher Bestand. Dann folgt der Verf. dem geschichtlichen Weg der urchristlichen Kirche und zeigt die Ausübung der episkopalen und primatialen Vollmacht auf. Schließlich wird die römisch-katholische Kirche auf der *via notarum* und *via empirica* als die echte Kirche des Ursprungs und der göttlichen Immanenz sichtbar. In der theologischen Erkenntnislehre ist von der Offenbarung, ihrer Geschichtlichkeit und ihrer Verbindlichkeit, die Rede; dann vom lebendigen und unfehlbaren Lehramt der Kirche als dem Organ dieser Offenbarung; dann von der Hinterlegung des Geoffenbarten in Schrift und Tradition. — Die Einbeziehung der Ausführungen über das kirchliche Lehramt in den größeren Rahmen einer theologischen Erkenntnislehre dürfte die Aufmerksamkeit der Theologen darauf lenken, daß diese Lehre noch sehr wenig entwickelt ist, obwohl sie für die Dogmatik größte Bedeutung hat. Freilich müßte darin über die summarische Aufzählung der Quellen und Methoden theologischer Erkenntnis hinaus das Augenmerk auf die eigentümlichen und den übrigen Erfahrungsgegebenheiten überlegenen Kategorien des christlichen Daseins und Denkens gerichtet werden. Neue Wirklichkeit kann nicht restlos in alte Begrifflichkeit eingehen. Erst von neuen, dem Offenbarungswort selbst entnommenen Kategorien her können die aus der Inkongruenz stammenden Aporien aufgehoben werden. Diese Entwicklung der theologischen Erkenntnislehre steht auch bei Lang noch in den ersten Anfängen und verlangt wohl auch mehr dogmatische Voraussetzungen als sie in einer Fundamentaltheologie im üblichen Sinn geboten werden können. — Soll man die betonte Kürze mancher Kapitel des Buches loben oder bedauern? Man spürt das Bemühen des Verf., jede unnötige Abschweifung auf dogmatische, biblische und kanonistische Fragen zu meiden, vielleicht auch unter dem Druck des Verlages, der den Preis des Werkes niedrig zu halten bestrebt war. So findet der Leser auf manche (nicht bloß spitzfindige) Frage keine oder eine zu knappe Antwort und dem Studierenden werden Vorlesung und Benutzung weiterer Literatur nicht erspart. Anderseits ermöglicht die Beschränkung des Umfangs dem Buch eine weitere Verbreitung und dem Leser eine schnellere Orientierung. Wir sind daher überzeugt, daß dies Buch über den Kreis der Fachleute hinaus nicht nur genannt, sondern auch wirklich gelesen werden wird. *H. Zeller S.J.*

Franz Arnold, Kirche und Laientum (Universität Tübingen, 43; Reden bei der feierlichen Übergabe des Rektorates zu Beginn des Sommersemesters am 7. Mai 1954). 8° (23 S.). Tübingen 1954, Mohr. — Drei Fragen werden in dieser bedeutenden Rede erörtert: 1. Wie hat die christliche Frühzeit die Stellung des Laien in der Kirche gesehen? 2. Durch welche Faktoren und in welchem Sinne wurde die Lage später verändert? 3. Was kann geschehen zur Wiedererweckung des Laientums aus dem Geist des christlichen Altertums heraus? In Beantwortung der ersten Frage stellt A. fest, daß *λαός* (Volk Gottes) kein Gegensatzbegriff zur Kirche und ihrer Führung war, daß vielmehr Klerus und Volk trotz deutlicher Unterschiedenheit ihrer hierarchischen Funktion in soziologischer Einheit gesehen wurden und dies in der Anteilnahme aller an der Ämterbesetzung und am liturgisch-sakramentalen Leben zum Ausdruck kam. Als Gründe für die psychologisch-soziologische (nicht dogmatische) Distanzierung von Klerus und Laien gibt A. an: die seit Konstantin sich entwickelnde reichskirchliche Ordnung, die Bildungsüberlegenheit des Klerus unter den germanischen Barbaren, die dualistische Ständelehre Gregors VII., die Verwerfung der Hierarchie durch die Reformatoren und die dadurch bedingte Überbetonung der Hierarchie durch die katholische Apologetik. Die Aufgabe der Gegenwart wäre nach A. eine Be-

sinnung auf die grundsätzliche Bezogenheit von Kirche und Welt in abgewogenerer Formulierung ihrer Eigenständigkeiten, eine Rehabilitierung der Laienverantwortung und Laienfrömmigkeit, eine Rückkehr zur ganzheitlichen Schau der Kirche in Theologie und Seelsorge. Was der Verf. mit programmatischer Kürze in dieser Rede sagt, kann man ausführlicher in seinen Büchern nachlesen. *Z.*

John Henry Cardinal Newman, Geschichte meiner religiösen Überzeugungen (Apologia pro vita sua). Nach der englischen Ausgabe des Oratoriums (1904ff) übersetzt und eingeleitet von Brigitta Hilberling O.P. 8° (256 S.). Freiburg 1954, Herder. DM 12.80. — Das Interesse an Newmans Konversionsgeschichte hält unvermindert an und veranlaßt immer neue deutsche Ausgaben. Die vorliegende will mit einer zehnseitigen Einführung und einer möglichst flüssigen Übersetzung weitere Kreise ansprechen und mit der Gedankenwelt der Oxfordbewegung vertraut machen. Diese zunächst auf England beschränkte Bewegung könnte noch heute, nach 100 Jahren, den tastenden Versuchen ökumenischer Arbeit Klärung und Richtung geben. *Z.*

Evanston spricht! Botschaft und Berichte der 2. Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Evanston (Ill., USA), 15. bis 31. August 1954 8° (103 S.). Zürich-Frankfurt 1954, Gotthelf. DM 2.20. — Die zweite (nach Amsterdam 1948) Vollversammlung des Ökum. Rates der Kirchen stand unter dem Leitmotiv „Christus die Hoffnung der Welt" und war von 163 christlichen Bekenntnissen des Westens und Ostens getragen. Das Hauptthema wurde von einer vorbereitenden Kommission ausgearbeitet und in der Vollversammlung sowie in 15 Arbeitskreisen lebhaft diskutiert. Dieses Material (samt einem Abriß der Diskussion) ist gesondert herausgegeben worden. Was die vorliegende Broschüre enthält, ist der Text der kurzen „Botschaft", die sich alle beteiligten Gemeinschaften zu eigen gemacht haben, und der „Berichte" aus der Sektionsarbeit, in denen keine Einmütigkeit erreicht wurde, die jedoch von der Vollversammlung in kurzen „Entschließungen" allen Gruppen zum Studium empfohlen wurden. Die Sektionen befaßten sich mit folgenden sechs Themen: Glaube und Kirchenverfassung, Evangelisation, Soziale Probleme, Internationale Angelegenheiten, Rassische und völkische Spannungen, Die Laienfrage und der Christ im Beruf. Diese Dokumente enthalten sehr viel auch für den Katholiken Bedenkenswertes und man wünscht den darin aufgezeigten Idealen, sie möchten von möglichst vielen Christen in die Tat umgesetzt werden. Daß wir uns nicht auf der Basis der Gleichberechtigung aller Bekenntnisse mit an den Tisch des Ökumenischen Rates setzen, besagt nicht, daß wir ihm nicht die aufmerksamste Anteilnahme schenken und nicht das Bedürfnis wachhalten, von jedem zu lernen, der sich um Christi willen für die Not aller Menschen verantwortlich fühlt und ehrlich an den Problemen der Gegenwart arbeitet. Es wäre daher zu wünschen, daß auch unter Katholiken die Kenntnis ökumenischer Unternehmungen zunehme und daß die dogmatischen Vorbehalte nicht länger zum Vorwand dienen, sich der bleibenden menschlichen und christlichen Solidarität zu entziehen. Während die Probleme der gespaltenen Christenheit längst über den verhältnismäßig einfachen Tatbestand der formellen Häresie und des formellen Schismas hinausgewachsen sind, scheint das durchschnittliche Denken und Handeln der Katholiken nur über diese abstrakten Kategorien zu verfügen und damit einer geschichtsfremden Isolierung zuzutreiben. Das Gleiche gilt natürlich auch auf der anderen Seite: die römisch-katholische Kirche kann nicht um irgendwelcher vordergründiger Ärgernisse willen aus dem christlichen Weltgewissen ausgeklammert werden. Möge die Liebe beiden Seiten den Blick füreinander geben! *Z.*

Dietrich Bonhoeffer, Sanctorum Communio. Eine dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche (Theologische Bücherei 3). 8° (219 S.). München 1954,

Kaiser. DM 8.50. — Unter den Neudrucken schwer zugänglicher Werke aus der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts bringt die obengenannte Reihe auch die theologische Dissertation B.s, die er 1926–27 geschrieben und mit wenigen Änderungen 1930 veröffentlicht hat (am 9. 4. 1945 ist er als Mann der Bekennenden Kirche und des Widerstandes gegen Hitler im KZ Flossenbürg erhängt worden). Die Leistung des 21jährigen ist erstaunlich: energisch distanziert von einer ganzen Reihe von Meinungen und Systemen, und aus einer klaren Glaubensposition heraus begabt mit Sinn für die „Unterscheidung des Christlichen". Anderseits zeigt die Arbeit auch die zu erwartenden Schwächen: man vermißt oft die nüchterne, umsichtige Beweisführung, der spekulative Schwung trägt den Verf. oft über das sachlich Verantwortbare hinaus, die Mischung von Dogmatik und (aktualistischer) Philosophie ist nicht glücklich, die biblische (nicht nur paulinische) Grundlage bei weitem nicht breit genug gelegt. Eine gewisse Großartigkeit in der konsequenten Durchführung des evangelischen Kirchenbegriffs (Christus in der Gemeinde des Wortes) und seiner soziologischen Aspekte soll dem Buch nicht geleugnet werden. Auch findet sich mancher hellsichtige Satz, dem erst die spätere Entwicklung des Kirchenbewußtseins recht gab. Mit der katholischen Kirchenidee konfrontiert sich B. des öfteren, ohne sich jedoch mit deren Begründung und genaueren Bedeutung auseinanderzusetzen.

Z.

Johannes Beumer S. J., Theologie als Glaubensverständnis. 8° (250 S.). Würzburg 1953, Echterverlag. DM 11.50. — Die theologische Erkenntnislehre erfreut sich leider noch nicht der ihr gebührenden Aufmerksamkeit und die Stichworte, unter denen sie hie und da zur Diskussion kommt, erscheinen mit wenigen Ausnahmen als verzerrende Schlagworte: „Konklusionstheologie" — „Mysterientheologie", „Wissenschaft" — „Verkündigung", „Rationalismus" — „Theologie der Heiligen" usw. Die vorliegende Arbeit des durch seine Aufsätze zur Ekklesiologie bekannten Frankfurter Theologen geht mit neuer geschichtlicher und systematischer Bemühung an die Probleme heran, die der scheinbar so glatte Begriff der Theologie enthält. Im Mittelpunkt seiner Untersuchung steht die Interpretation der vatikanischen *‚ratio fide illustrata'* (Denz. 1796). Geschichtliche Ausführungen über den patristischen, den scholastischen und den modernen Theologiebegriff bieten dafür den Rahmen: „die vorbereitenden Kapitel (wollen) trotz der Wichtkeit der in ihnen niedergelegten Ergebnisse historischer Art doch nichts mehr sein als eine Einleitung zu der Darstellung der Konzilslehre" (S. 237). Im Vatikanum sieht denn auch der Verf. die Hauptstütze für seine These, der aristotelisch-thomistische Wissenschaftsbegriff sei nicht umfassend genug für die Aufgabe, die der Theologie gestellt sei. Der Hinweis des Konzils auf Möglichkeiten des Verständnisses der Glaubensgeheimnisse aus Analogien und Sinnzusammenhängen (*aliqua eaque fructuosissima mysteriorum intelligentia tum ex ... analogia, tum e mysteriorum nexu inter se et cum fine hominis*; ebd.) erlaube es, dem Begriff der Glaubenswissenschaft den des Glaubensverständnisses überzuordnen. B. legt großen Wert auf diese Unterscheidung, ohne sie jedoch in einen feindlichen Gegensatz zu treiben. Obwohl Theologie primär Glaubensverständnis sei, könnte sie doch der Glaubenswissenschaft nicht entraten; die seit der Scholastik entfaltete Glaubenswissenschaft gebe dem Glaubensverständnis methodische Führung und Ebenbürtigkeit mit den anderen Geisteswissenschaften. Umgekehrt bedürfe die Glaubenswissenschaft der ständigen Erinnerung an die Eigenart ihrer Grundlagen, an Gnade und Glaube, um nicht ihre religiöse Bedeutung und Fruchtbarkeit zu verlieren. Es wäre Rationalismus, der Theologie ausschließlich das Feld der evidenten Konklusionen zuzuweisen und sich von vornherein nicht um ein Verständnis der vor den Konklusionen liegenden Gegebenheiten und Prinzipien zu kümmern, weil das etwa kein Wissen im aristotelischen Sinn wäre. Die Bedeutung des Vatikanums für die theologische Erkenntnislehre liege eben in der Auflockerung

dieses einseitigen Wissenschaftsbegriffs und es sei in dieser seiner Bedeutung von der modernen Theologie noch nicht hinreichend gewürdigt worden. — Das Buch stellt ein großes Thema erneut zur Diskussion. Solange diese Diskussion jedoch die zu enge Plattform der innerscholastischen Kontroverse nicht verläßt, wird ihr kein Durchbruch zu besseren Lösungen gelingen. Der Glaube und die wissenschaftliche Reflexion auf den Glauben müssen in den Stufenbau der menschlichen Erkenntnis überhaupt eingeordnet und unter dessen allgemeiner Gesetzmäßigkeit verstanden werden. Theologie treiben ist kein abstraktes, formallogisches Problem, sondern die oberste Möglichkeit im geistigen Daseinsvollzug des geschichtlichen Menschen vor dem Wort Gottes. Da nun keiner seiner Akte ohne sein Subjekt und ohne sein Objekt begriffen werden kann und mehr Aufschluß von der materiellen als von der formalen Logik, mehr von der Kategorien- als von der Methodenlehre erhofft werden darf, so kann auch eine theologische Erkenntnislehre nicht länger an der Erfassung der existentiellen Bedingungen des Glaubens und der spezifischen, von allen Bereichen verschiedenen Kategorien der Offenbarungswirklichkeit uninteressiert bleiben. Die neuzeitliche Wissenschaftslehre bietet für die Differenziertheit des Erkennens einige Paradigmata, die der Beachtung wert wären, wenn es gilt, das Spezifikum der theologischen Erkenntnis zu bestimmen. Die Unterscheidung B.s zwischen Verständnis und Wissenschaft ist für sich allein dazu nicht geeignet und hat daher Mißverständnis und Kritik herausgefordert. Wenigstens im Schlußwort hätte B. der Problematik seines Themas weitere Perspektiven geben sollen, damit mindestens die Richtung gesehen werde, in der auf dem Erreichten weitergebaut werden kann. *Z.*

Johann Nicolussi, Die Kirche Christi. 12° (136 S.). Innsbruck 1954. Rauch. S 21.—. — In anspruchsloser Form legt der Verf. die Lehre von der Kirche dar und knüpft daran Ermahnungen zu katholischer Lebensführung. Seine Sprache ist ohne viel Umschweife, dem Volk verständlich, oft gewürzt mit drastischen Vergleichen und Beispielen. Zur Unterstützung der Predigt und Katechese kann das Büchlein gute Dienste tun. *Z.*

Sancta Ecclesia. Bilder aus dem Leben der katholischen Kirche, hrsg. von Richard Sattelmair. 4° (145 S.). Bonn 1954, Athenäum-Verlag. DM 19.80. — Schaubücher pflegen im theologischen Fach als zu leichte Kost befunden zu werden. Zweifellos kann die Übersättigung mit bildhaftem Eindruck das innere Vergegenwärtigungsvermögen und die denkerische Bewältigung lähmen. Es gilt aber auch, sich dem Gewinn durch das Bild nicht zu verschließen, denn es kann in ihm ebensoviel Geist investiert sein wie im Begriff. Ist ein Bild, bzw. eine Bildfolge künstlerisch erfüllt und gestaltet, so begegnet man darin ebenso wie im Leib und Wort des Menschen einer echten Ausdruckswirklichkeit. Vielleicht findet manches christliche Mysterium auf den Weg über das Bild wieder ins Bewußtsein des Volkes, nachdem es auf dem Weg einer einseitig begrifflichen Katechese und Predigt verkümmert war. Wir begrüßen es, daß R. Sattelmair, der verdienstvolle Herausgeber des „Erdkreis", dem Leben der Kirche einen so geschmackvollen Bildband gewidmet hat. Glaube und Gemeinschaft, Kult und Kunst der Kirche sind auf 108 Bildtafeln dargestellt. Bei jedem dieser meisterlichen Fotos verweilt man gern und läßt sich von den beigegebenen kurzen Erläuterungen in den Geist der Formen und des Geschehens einführen. Am Ende des Buches fassen 30 Seiten Text noch einmal den Sinn des Ganzen zusammen. *Z.*

Une Eglise du Silence. Catholiques de Yougoslavie. 12° (176 S.). Brügge-Paris 1954, Desclée de Brouwer. bFr 39.—. — Seit 10 Jahren stehen die Katholiken Jugoslawiens unter dem Druck einer mehr oder weniger offenen Verfolgung. Daran hat der seit 1948 gesuchte politische Kontakt des Landes mit dem Westen nichts geändert. Dies zu dokumentieren und ins Gewissen der Zeitgenossen zu

rufen, ist die Aufgabe des kleinen, aber gut informierten und serios geschriebenen Buches. Im Anhang finden sich das Memorandum der 20 jugoslawischen Bischöfe an Marschall Tito vom 25. September 1952 und die Note Jugoslawiens an den Hl. Stuhl vom 1. November 1952 samt deren Beantwortung durch den Hl. Stuhl vom 15. Dezember 1952. Z.

Bonaventura a Mehr O.F.M.Cap., Auxilium Scriptorum. Praecepta, consilia, subsidia manuscriptis prelo parandis imprimis operum et commentariorum quae latine vulgantur. 8° (57 S.). Rom 1953, Officium Libri Catholici. — Akribie ist nicht jedermanns Sache und man ist versucht, bei der ersten Durchsicht des Büchleins vor so viel Regeln einfach zu kapitulieren und die Hoffnung aufzugeben, jemals ein guter, d. h. ein den berechtigten Wünschen des Setzers und den Anforderungen wissenschaftlicher Publikation entsprechender Autor zu werden. Es mag auch hie und da bequemer gehen und das vorgeschlagene Verfahren durch ein anderes ersetzbar sein, aber schließlich sieht man ein, wie vernünftig, praktisch und zeitsparend es ist, eine gewisse Technik des Schreibens zu erlernen und konsequent durchzuführen. Man wird es dem Verf. danken, daß er in bündiger Kürze (jedoch mit Beispielen) eine Fülle nützlicher Winke zusammengetragen hat, die sich auf folgende Themen verteilen: Material und Form des Manuskripts, lateinische Orthographie, Silbentrennung in den gängigsten Sprachen, Textedition, Zitat und Anmerkung, Abkürzungen (mit Listen der für den Theologen gebräuchlichsten), Indices und Druckbogenkorrektur. Jeder, der ein wissenschaftliches Manuskript zum Druck gibt, besonders aber, wer eine Dissertation oder Erstveröffentlichung plant, sollte sich die sachkundigen Ratschläge dieses Büchleins zu eigen machen; jede Studienbibliothek sollte es anschaffen. Z.

Sozialwissenschaft

A. F. Utz O. P. - J. F. Groner O. P., Soziale Summe Pius' XII. Aufbau und Entfaltung des gesellschaftlichen Lebens. 2 Bde. 8° (zus. XXVIII u. 2454 S.). Freiburg (Schweiz) 1954, Paulusverlag. Geb. sfr 44.20. — Es kann in dieser Besprechung nicht von der sozialen Lehre Pius' XII. die Rede sein. Es ist bekannt, wie ausführlich sich der gegenwärtige Papst mit den Fragen des gesellschaftlichen Lebens beschäftigt und wie er in verschiedenen Punkten die Soziallehre der Kirche weitergebaut hat. Es soll hier nur die Bedeutung der vorliegenden Veröffentlichung der Sozialen Summe Pius' XII. gewürdigt werden. Es dürfte nicht zu viel gesagt sein, wenn behauptet wird, daß mit dieser Veröffentlichung der Sozialen Summe im deutschen Sprachraum jenes wissenschaftliche Niveau der Übersetzung und des buchtechnischen Könnens erreicht wurde, das bisher der Soziallehre der Kirche gefehlt hat. Und damit kann man dieses Werk ohne Bedenken als bahnbrechend bezeichnen, insbesondere deshalb, weil die Herausgeber und der Verlag die kommenden sozialen Verlautbarungen Pius' XII. in der gleichen Form veröffentlichen werden. Auf einige Vorzüge sei noch besonders hingewiesen. Die Gediegenheit der Übersetzung zeigt sich gerade an jenen Stellen, wo Pius XII. in einer fremden Sprache heikle Probleme des gesellschaftlichen Lebens behandelt hat, so z. B. in seiner Ansprache an den Internationalen Kongreß für Sozialwissenschaft vom 3. Juni 1950. Es ist bekannt, daß wegen der Mängel in der deutschen Übersetzung seinerzeit Meinungsverschiedenheiten über die Auffassung des Papstes entstanden sind. Die Übersetzung in der Sozialen Summe beseitigt diese Unklarheiten. Dabei ist die Sprache durchaus lebendig und leicht verständlich. Ein weiterer Vorteil liegt in der fortlaufenden Numerierung beider Bände. Dadurch wird sowohl die Zitation wesentlich erleichtert als auch eine rasche Orientierung ermöglicht. Schließlich sei noch auf das 258 Spalten umfassende Sachverzeichnis für beide Bände hingewiesen *J. Schasching S. J.*

Theodor Geppert, Teleologie der menschlichen Gemeinschaft (Schriften des Institutes für christliche Sozialwissenschaften an der westfälischen Wilhelms-Universität Münster, hrsg. von Joseph Höffner, Bd. 1). 8° (151 S.). Münster 1955, Aschendorff. — Es ist nicht von ungefähr, daß das Institut für christliche Sozialwissenschaften an der Universität Münster seine Schriftenreihe mit einer Arbeit über die Teleologie der menschlichen Gemeinschaft beginnt. Dieses Problem bildet ja die Kernfrage in der Auseinandersetzung zwischen der christlichen Sozialwissenschaft einerseits und der kollektivistischen sowohl als auch der individualistischen Auffassung andererseits. Es bestanden bisher bereits verschiedene Untersuchuugen, die sich auch mit der Teleologie der menschlichen Gemeinschaft befaßten, aber G. ist es zweifellos gelungen, die Ergebnisse dieser Forschung zusammenzufassen und in ein neues Licht zu rücken. Der erste Teil der Arbeit befaßt sich mit der natürlichen Zielhaftigkeit und natürlichen Zielordnung der Gemeinschaft. Da diese Untersuchung aber nicht bei einer rein natürlichen Zielordnung stehen bleiben will, muß sich ein zweiter Teil anschließen, der von der Tatsache ausgeht, daß der Einbruch der übernatürlichen Ordnung in die Schöpfung nicht ohne tiefgreifende Bedeutung für die natürliche Teleologie der Gemeinschaft ist. Denn die Menschen und die natürlichen Gemeinschaftsgebilde werden von der übernatürlichen Ordnung nicht nur äußerlich umfaßt, sondern in ihrem Dasein und Wesen innerlich mitbestimmt. Damit geht die sozialphilosophische Untersuchung über in die Theologie der Gemeinschaft und beide zusammen erst ergeben die christliche Gesamtheit der Gemeinschaft. G. baut im zweiten Teil vor allem auf der Lehre vom Corpus Christi mysticum auf und gewinnt dadurch eine Reihe wertvoller Perspektiven für die übernatürliche Zielvollendung der menschlichen Gemeinschaft. Hier wird allerdings auch ersichtlich, daß gerade auf dem Gebiet der Theologie der Gemeinschaft noch eine Reihe von Einzelfragen einer eingehenden Untersuchung bedürfen, um zu einer umfassenden Theologie der Gemeinschaft zu kommen, insbesondere von der Dogmatik und von der Hl. Schrift her. Abschließend sei noch darauf hingewiesen, daß diese Arbeit nicht nur für die christliche Sozialwissenschaft von Interesse ist, sondern auch der sozialen Praxis wertvolle Anregungen bietet, insbesondere dadurch, daß sie aus der Gesamtschau der Gemeinschaft der gesellschaftlichen Verantwortung der Christen die notwendige Begründung und wesentliche Richtung erschließt. *Sch.*

Bernhard Häring, Soziologie der Familie. 8° (237 S.). Salzburg 1954, Otto Müller. — Das vorliegende Buch wendet sich nicht an den Fachsoziologen, sondern an alle, die aus der Verantwortung für die Wiederherstellung der Familie Klarheit haben wollen über das bleibende Wesen der Familie und ihrer von der gesellschaftlichen Umwelt bedingten konkreten Gestalt. Darum gibt der Verf. zuerst eine Zusammenfassung über das Wesen der Familie und ihren sakramentalen Charakter. Dann stellt er diese von der Naturordnung und der Übernatur her bestimmte Wirklichkeit der Familie in den gesellschaftlichen Raum von heute. Hier werden in knappen Kapiteln die wichtigsten Beziehungen zwischen Familie und Gesellschaft aufgezeigt, zwischen Familie und Kultur, Familie und Staat, Familie und Wirtschaft, Familie und Wohnung, Familie und Zeitgeist, usw. Gerade die Kürze der Darstellung und die Lebendigkeit der Sprache machen dieses Buch zu einer wertvollen Hilfe für alle, die nicht die Zeit und Möglichkeit haben, sich in die wissenschaftlichen Einzelheiten des Familienproblems zu vertiefen. Die reiche Literaturangabe am Schluß jedes einzelnen Kapitels sei besonders erwähnt. Die Fachsoziologie wird vielleicht ein Bedenken anmelden können über die Art und Weise, wie der Verf. den Begriff der Soziologie interpretiert. Aber da sich das Buch, wie gesagt, nicht an die Fachsoziologie richtet, bleibt sein praktischer Wert unbestritten. *Sch.*

Werner Schölgen, Die soziologischen Grundlagen der katholischen Sittenlehre. 8° (410 S.). Düsseldorf 1953, Patmos-Verlag. Geb. DM 22.50. — Es ist bekannt, daß bereits die großen Moraltheologen des Mittelalters die *circumstantiae* zu den *fontes moralitatis* gerechnet und der *prudentia* eine wichtige Rolle in der praktischen Verwirklichung der Sittenordnung zugeschrieben haben. Sie waren überzeugt, daß die Moralprinzipien nicht an isolierte Einzelmenschen gerichtet sind, sondern an Menschen, die in eine Vielfalt von gesellschaftlichen, wirtschaftlichen und kulturellen Gegebenheiten hineingestellt sind, die auf die Erfüllung der Sittenordnung einen entscheidenden Einfluß ausüben. Freilich war diese Umwelt etwa zur Zeit des hl. Thomas viel durchsichtiger und überschaubarer als heute. Darum konnte Thomas auch noch auf die Erfahrung der Greise und der Weisen hinweisen als die Quelle der praktischen und pastorellen Klugheit. Heute aber steht nicht bloß der Einzelmensch des konkreten Alltags, sondern auch der Moraltheologe vor einer solchen Vielfalt und Kompliziertheit dieser *circumstantiae* soziologischer Art, daß die gewöhnliche Klugheit und der gesunde Menschenverstand nicht immer ausreichen. Hier braucht es eine eigene Wissenschaft, welche dem Moraltheologen diese Wirklichkeit aufschließt und für die Überformung durch sittliche Ideale und Normen bereitstellt. Das aber ist gerade die Aufgabe der Soziologie und damit ergibt sich die Notwendigkeit einer Beziehung und Zusammenarbeit zwischen Soziologie und Moraltheologie. Sch. macht in der vorliegenden Arbeit einen ersten Versuch, die Grundlagen und die wesentlichen Sachbereiche einer solchen Begegnung zwischen Soziologie und Moraltheologie herauszuarbeiten. Als solcher erster Versuch verdient dieses Werk vollste Aufmerksamkeit. Der Verf. betont, daß es ihm nicht um ein System der Soziologie geht. Er will vielmehr vom Standpunkt der Moraltheologie aus jene soziologischen Tatsachen und Gesetzlichkeiten aufzeigen, welche für die Moraltheologie bedeutsam sind. Da es sich, wie gesagt, um einen ersten Versuch handelt, gibt der Verf. in einer ausführlichen Einleitung die Grundlagen für den Einbau der Soziologie in die Moraltheologie. In den zwei Hauptteilen wird zuerst das Gebiet der Soziologie selber klargestellt, insbesondere indem Sch. die Soziologie durch die Sozialpsychologie und Sozialgeschichte erweitert sehen will, damit sie für die Moraltheologie fruchtbar gemacht werden kann. Dann werden die einzelnen Bereiche der Sozialmoral behandelt, die Ordnung als Eigenwert und das Prinzip des kleineren Übels, Verhältnis von Ethik und Ethos, Verhältnis von Wirtschaft und Gesellschaft, Soziologie der Caritas, usw. In diesen Abschnitten geht der Verf. auch auf eine Reihe unmittelbar praktischer Fragen ein. Natürlich können in einer solchen ersten Arbeit nicht alle Fragen behandelt werden. Es werden sich noch eine Reihe Einzeluntersuchungen anschließen müssen. Aber gerade in dieser Hinsicht wird von diesem Buch eine wertvolle Anregung ausgehen. Abschließend sei noch auf einen Gedanken hingewiesen, den Sch. selber wiederholt erwähnt: Die Soziologie, auf welche die Moraltheologie in so vieler Hinsicht angewiesen ist, ist noch eine junge und daher noch nicht ausgereifte Wissenschaft. Es ist in den letzten Jahrzehnten zweifellos ein gutes Stück Arbeit geleistet worden, aber es wird noch geraume Zeit dauern, bis die Soziologie sowohl hinsichtlich ihres Gegenstandes als auch hinsichtlich ihrer Methoden jenen Grad von wissenschaftlicher Exaktheit erreicht hat, daß sich die Moraltheologie ihrer bedenkenlos bedienen kann. *Sch.*

Grundsatzfragen der Wirtschaftsordnung. Ein Vortragszyklus veranstaltet von der Wirtschafts- und Sozialwissenschaftlichen Fakultät der Freien Universität Berlin, Sommersemester 1953. 8° (251 S.). Berlin 1954, Duncker & Humblot. DM 18.—. Die in diesem Buch gesammelten Vorträge stammen von den vier Mitgliedern des Grundsatzausschusses des wissenschaftlichen Beirates des Bundesministeriums für Wirtschaft in Deutschland. Dieser Ausschuß hat die Aufgabe, die entscheidenden Grundlagen einer dauerhaften Gesellschaftsordnung

und menschlichen Wirtschaftsgestaltung zu untersuchen. Jedes dieser vier Mitglieder kommt aus einer mehr oder weniger anderen Richtung. Prof. Weisser vertritt die Auffassung des freiheitlichen Sozialismus, Prof. Franz Böhm kommt von der Richtung der freien Wirtschaft, Prof. Meinhold sieht das Problem der Wirtschaftsordnung vom staats- und verwaltungsrechtlichen Standpunkt, Prof. Nell-Breuning schließlich kommt von der Wirtschaftsphilosophie und Wirtschaftsethik. Gerade diese Beleuchtung des gleichen Problems von verschiedenen Gesichtspunkten und Grundeinstellungen aus macht dieses Buch zu einer interessanten und seltenen Lektüre. Es fällt einem zuerst auf, daß alle vier Autoren hinsichtlich bestimmter Grundwerte, die jeder Wirtschaftsordnung zu grunde gelegt werden müssen, übereinzustimmen scheinen. Das gilt vor allem hinsichtlich der Menschenwürde, der Freiheit und der Gerechtigkeit. Allerdings werden die Verschiedenheiten sofort sichtbar, sobald es um die tiefere Begründung dieser Postulate geht. Aber diese Fragen werden nur am Rand berührt. Die eigentlichen Verschiedenheiten ergeben sich hinsichtlich des Weges und der Mittel, durch welche die anerkannten Werte erreicht werden sollen. Hier im Bereich der Soziotechnik ergeben sich wesentliche Unterschiede z. B. zwischen Neoliberalismus und Neosozialismus. Nell-Breuning zeigt in seinem letzten Vortrag über die Sinnbestimmung der Wirtschaft aus letzten Gründen die tieferen Ursachen dieser Meinungsverschiedenheiten und sucht aus der Schau der Seinsphilosophie zu einem inhaltlichen Begriff der Wirtschaft und Wirtschaftsordnung zu kommen. Wer sich über die Auffassung des Neoliberalismus, des freiheitlichen Sozialismus und die Beurteilung beider Systeme durch die christliche Ethik einen kurzen, aber verläßlichen Überblick verschaffen möchte, der greife nach diesem Buch. *Sch.*

Adolf Weber, Der Kampf zwischen Kapital und Arbeit. Gewerkschaften und Arbeitgeberverbände in Deutschland. 6., neubearb. Aufl. 8° (378 S.). Tübingen 1954, Mohr. Geb. DM 26.—. Zu den entscheidensten Tatsachen der modernen Gesellschaft gehört die Auseinandersetzung zwischen Kapital und Arbeit. Die Formen dieser Auseinandersetzung haben sich geändert, aber die Tatsache besteht auch heute noch. Da diese Auseinandersetzungen aber die gesamte Gesellschaft, insbesondere die Volkswirtschaft, zuinnerst berühren, ist es von größter Bedeutung, auf welche Ziele hin und mit welchen Mitteln sie geführt werden. Wie die Erfahrungen gezeigt haben, sind in solchen Kämpfen Leidenschaft und blinde Gewalt schlechte Berater. Als der bekannte Sozialwissenschafter A. Weber 1910 die 1. Auflage des vorliegenden Werkes veröffentlichte, stellte seine Arbeit einen Markstein in der Auseinandersetzung zwischen Kapital und Arbeit dar, der aber auch Widerspruch erregte. Dieser Widerspruch kam sowohl von der liberalistischen Seite als auch von Seiten der noch unter dem marxistischen Einfluß stehenden Richtung der Gewerkschaft. Denn die Grundthese W.s ging dahin, daß eine menschliche Wirtschaftsordnung auf die Dauer ohne die Mitarbeit der Arbeitnehmer und ohne die Erhaltung der Freiheit und des Privateigentums nicht möglich ist. W. zeigte sowohl die Aufgaben als auch die Grenzen des Kapitals und der Gewerkschaft auf, wobei seine Ausführungen über die Gewerkschaft geradezu als eine Grundlegung einer Theorie der Gewerkschaft angesehen wurden. Diese Problemstellung und das Bemühen des Verf. haben in der Gegenwart nichts von ihrer Bedeutung verloren, und damit bildet die 6. Auflage dieses Werkes einen wertvollen Beitrag für eine sachliche Auseinandersetzung zwischen Kapital und Arbeit in der Gegenwart. Das insbesondere deshalb, weil W. in diese neue Auflage die aktuellen Fragen der Mitbestimmung, der expansiven Lohnpolitik, der Partnerschaft, des Miteigentums, usw. aufgenommen hat. Die sachlichen Antworten und die vorsichtigen Beurteilungen W.s gerade in diesen heiklen Fragen zeigen, daß wir es hier nicht mit Dilettantismus zu tun haben, sondern mit einer Sachkenntnis und Urteilsreife, die das Ergebnis einer Lebensarbeit sind.

Sch.

Jean le Cour Grandmaison, Le Monde n'est pas un "Combinat" géant. Le message du Saint Père de Noel 1952 sur la misère du monde. 8° (82 S.). Tournai 1954, Desclée. — Die Weihnachtsansprache Pius XII. vom Jahr 1952 hat weit über den katholischen Raum hinaus einen tiefen Eindruck hinterlassen. Der Papst behandelte darin das große gesellschaftliche Problem, vor dem die Menschheit steht: auf der einen Seite die wirtschaftliche Not, die Arbeitslosigkeit, die Wohnungsnot, der Mangel an Solidarität und auf der anderen Seite die Gefahr, daß sich der Dämon der Organisation dieser leeren Räume bemächtigt und dadurch den Menschen ausschaltet. G. interpretiert in meisterhafter Weise diese bedeutungsvolle Ansprache Pius' XII., indem er sie besonders auf die gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Verhältnisse Frankreichs anwendet. *Sch.*

Johannes Messner, Kulturethik. Mit Grundlegung durch Prinzipienethik und Persönlichkeitsethik. 8° (684 S.). Innsbruck 1954, Tyrolia. Geb. S 160.—. — Man spricht heute sehr oft und geradezu propagandistisch von der Rettung der abendländischen Kultur und ist dann verwundert, wie wenig eigentlich solche Rufe bei der breiten Masse an Verständnis und Echo auslösen. Einer der Hauptgründe dafür dürfte wohl darin bestehen, daß viele überhaupt keinen klaren Begriff vom Wesen der Kultur und der sich daraus ergebenden sittlichen Verantwortung haben. Dieser Mangel ist nicht nur bei den breiten Schichten des Volkes festzustellen, sondern reicht hinein in die Kreise der Gebildeten und in die Textbücher für Studierende. Hier hat M. mit seinem vorliegenden Werk ein dringendes Zeitanliegen getroffen und eine empfindliche Lücke in der bisherigen ethischen Literatur geschlossen. Man kann mit Recht behaupten, daß diese Arbeit im deutschen Sprachraum die erste umfassende Kulturethik ist und als solche größte Aufmerksamkeit verdient. M. gibt selber den Hauptgrund an, warum der Bereich der Kultur erst verhältnismäßig spät in den Forschungskreis der Ethik fällt: Es braucht dazu eine Reihe neuer Wissenschaften, die dem Ethiker den Zugang und das Material einer umfassenden Kulturethik erschließen, die Anthropologie, die Volkstumsforschung, die Kulturgeschichte, die Kultursoziologie, u. a. — Im Aufbau des Werkes erkennt man sofort den klaren Systematiker. Da die vorliegende Arbeit die Kultur unter dem ethischen Aspekt betrachten will, müssen zuerst die Grundlagen der Ethik klargestellt werden. In diesem ersten Teil soll besonders auf den Abschnitt „Die Erkenntnistheorie der Ethik" hingewiesen werden, der eine Reihe fruchtbarer Anregungen enthält. Mit Recht sagt M.: Die oben angeführten modernen Wissenschaften haben eine solche Fülle von Problemen hinsichtlich der sittlichen Überzeugungen der Völker aufgezeigt, daß die Frage nach der Wahrheitserkenntnis und Erkenntnisgewißheit des sittlichen Bereiches neu gestellt werden muß. An diesen ersten Teil schließt sich die Persönlichkeitsethik an. Dieser Teil bildet die Voraussetzung und Brücke für die eigentliche Kulturethik. Denn jede Kultur hat sich auszuweisen an ihrer Beziehung zur menschlichen Person, und echte Kultur ist auf die Dauer nur möglich, wenn sie vom persönlichen Ethos getragen wird. M. stellt diese Persönlichkeitsethik bereits in den Rahmen des Kulturhintergrundes, indem er sie in die Bereiche der Grundpflichten von heute, der Grundtugenden von heute und der Grundgüter von heute aufgliedert. Der dritte Teil ist dann der eigentlichen Kulturethik gewidmet. Hier muß sich M. natürlicherweise zuerst mit dem Begriff der Kultur auseinandersetzen. Treffend sagt er, daß die Kultur nicht erst im Konzertsaal beginnt, sondern jener Raum ist, der alle Lebensäußerungen und Lebensbereiche umschließt. Damit wird Kultur die der Natur des Menschen gemäße Lebensform. Der Mensch findet die sittlichen Wahrheiten nicht fertig in sich vor, sondern sie werden ihm mit den übrigen Wertprinzipien durch die Kultur als Lebensform vermittelt. Und wenn, nach der Formulierung M.s, die Sittlichkeit die Ordnung der Selbstverwirklichung des Menschen in seinem wesenhaften Selbst ist, dann muß die Kultur notwendig

zu einem ersten Gegenstand der Ethik werden. M. behandelt die Ethik der Kultur in den drei Bereichen: Kultur als Lebensform, Kultur als Ordnung, Kultur als Aufgabe. Es ist im Rahmen dieser Besprechung nicht möglich, auf Einzelheiten einzugehen, aber da, wie bereits gesagt, diese Darstellung M.s der erste systematische Versuch einer Kulturethik ist, verdient gerade dieser Teil aufmerksame Lektüre. Hier werden neue Perspektiven sichtbar. Es seien nur wenige Punkte herausgegriffen: Das Problem der Tradition in der Kultur, der soziale Humanismus als Kulturziel, die Wiedergewinnung des Kultursinnes der Arbeit, usw. Besonders erfreulich ist es, daß M. den letzten Teil seines Buches über den Weg zur Verwirklichung der Kultur mit einem optimistischen Ausblick abschließt. Und man kann sicher sein, daß M. als genauer Kenner der gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Wirklichkeit der Gegenwart diesen Optimismus zu begründen weiß. Die Zukunft der Kultur ist nicht eine Kapitulation vor dem Mechanismus der Massengesellschaft und einer technisch-zentralgesteuerten Zivilisation. All diese Diagnosen und Prognosen übersehen eines: den Menschen. *Sch.*

Johannes Messner, Das englische Experiment des Sozialismus. Auf Grund ökonomischer Tatsachen und sozialistischer Selbstzeugnisse dargestellt. 8° (106 S.). Innsbruck 1954, Tyrolia. — Dieser Schrift M.s kommt deswegen eine besondere Bedeutung zu, weil sie auf Grund von ökonomischen Tatsachen und sozialistischen Selbstzeugnissen ein sozialistisches Experiment schildert, das im Gegensatz etwa zu Rußland auf dem Boden einer demokratischen Staatsform und in direkter Verbindung und Abhängigkeit von der Weltwirtschaft errichtet wurde. Außerdem muß noch hinzugefügt werden, daß dieses Experiment in die schwierige Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg hineinfiel, wo die englische Wirtschaft alles eher als gewagte Experimente benötigte. M. läßt dem Bestreben des Labour-Sozialismus Gerechtigkeit wiederfahren, indem er auf die Erfolge in der Beseitigung der chronischen Arbeitslosigkeit hinweist, auf den Ausbau der Sozialversicherung, usw. Aber das ändert nichts an dem grundsätzlichen Zweifel, der sich am Ende dieser Schrift dem Leser von selbst aufdrängt: der Zweifel nämlich, ob dieses Experiment des englischen Sozialismus zwischen 1945—1951 wirklich imstande gewesen wäre, die ökonomischen Probleme Englands auf die Dauer zu lösen. Dieser Zweifel verdichtet sich noch wesentlich, wenn das ganze Experiment unter dem Gesichtspunkt seines Einflusses auf die menschliche Freiheit und das Ethos der Wirtschaft betrachtet wird. Aber man würde diese Arbeit M.s völlig mißverstehen, wenn man in ihr nur eine Verteidigung des englischen Kapitalismus sehen würde. M. weist sowohl in der vorliegenden Schrift als auch in seinen anderen Arbeiten immer wieder auf die Notwendigkeit einer umfassenden Sozialreform und Wirtschaftsordnung hin. *Sch.*

E. J. Kroker, Der Gedanke der Macht im Shang-kün-shu. Gr.-8° (280 S.). Mödling b. Wien, o. J. (1953). St. Gabriel. S 54.—, geb. S 62.—. — Shang-kün-shu ist der Titel eines staatspolitischen Werkes, das dem Kanzler des Westreiches Ts'in (das heutige Shensi und einen Teil von Kansu umfassend) Shang Yang (Blütezeit um 340 v. Chr.) zugeschrieben wird und in seinen Hauptteilen wohl sicher auf ihn zurückgeht. In einem Vorwort werden wir mit dem historischen und soziologisch-kulturellen Hintergrund der Zeit, in der unser Kanzler lebt, sowie mit seinen Lebensschicksalen bekannt gemacht. Dann wird der Inhalt des Shang-kün besprochen, die Anschauungen unseres Staatsmannes vom Menschen, seine Stellung zur Tradition. Beständig wird auf die abweichende Auffassung Shang Yangs von der herrschenden konfuzianischen Sitten- und Gesellschaftslehre hingewiesen. Vornehmlich in zwei Mitteln sieht Shang Yang die Größe und Macht des Staates gewährleistet: in der Geltung der Gesetze, und in der straffen, zentralen, scharf überwachten Organisation des Volkes; Methoden, die ja gerade die totalitären Staaten unserer Zeit anwenden, um ihre Macht zu erweitern. *V. Naumann S.J.*

BÜCHEREINLAUF

Dold A., O. S. B., Sursum Corda. Hochgebete aus alten lateinischen Liturgien (Wort und Antwort 9). 8° (259 S.). Salzburg 1954, Müller.

Dörrer A., Erl. Arbeit und Brauch. S.-A. aus: Schlern-Schriften 138. 8° (39 S.). Innbruck 1954, Wagner. S 24.—.

Doucet V., O. F. M., Commentaires sur les Sentences. Supplément au Répertoire de *M. F. Stegmüller* 8°. (128 S.) (S.-A. aus: Archivum Franciscanum historicum 47/1954). Quaracchi-Brozzi 1954, Convento O. F. M.

Echi e commenti della proclamazione del domma dell' Assunzione (Studia Mariana 8). 8° (IX u. 387 S.). Roma 1954, Academia Mariana Internat. L 2400.—.

Féret H. M., O. P., Die Geheime Offenbarung des hl. Johannes. Eine christliche Schau der Geschichte. 8° (264 S.) Düsseldorf 1954, Patmos-Verl. DM 14.50.

Fischer G., Johann Michael Sailer und Johann Heinrich Pestalozzi (Untersuchungen zur Theologie der Seelsorge 7). 8° (XII u. 354 S.). Freiburg 1954, Herder.

Ganss G. E., S. Ignatius' Idea of a Jesuit University. Translated from the Spanish with introduction and notes. 8° (XX u. 368 S.). Milwaukee 1954, The Marquette University Press. $ 5.50.

Geiselmann J. R., Die theologische Anthrophologie Johann Adam Möhlers. Ihr geschichtlicher Wandel. 8° (XV u. 438 S.). Freiburg 1955, Herder. Geb. DM 25.60.

Gilen L., Phänomene des Gewissens bei Siebzehnjährigen (S.-A. aus: Zeitschrift für exper. u. angew. Psychologie II/3). 8° (S. 383—411). Göttingen 1954, Verl. f. Psychologie.

Guerra-Lazpiur I., O. F. M., Integralis conceptus maternitatis divinae juxta Carolum del Moral (Bibliotheca Mariana moderni aevi 1). 8° (XV u. 225 S.). Rom 1953, Academia Mariana Internat. L 1200.—.

Hayen A., S. J., L'intentionnel selon s. Thomas (Museum Lessianum, Section philosophique 25). 2. éd., revue et corr. 8° (286 S.). Bruges 1954, Desclée de Brouwer.

Hitz P., C. SS. R., L'annonce missionnaire de l'Evangile (Foi vivante). 8° (267 S.). Paris 1954, Editions du Cerf.

Hofmeister Ph., O. S. B., Das Beichtrecht der männlichen und weiblichen Ordensleute (Münchener theol. Studien III/6). 8° (VII u. 277 S.). München 1954, Zink. DM 18.—.

Horstmann H., S. J., Das Patenbüchlein für die hl. Taufe. 61.—65. Taus. 12° (32 S.). Kevelaer 1954, Butzon & Bercker. DM —.50.

Jordanus de Saxonia, O. E. S. A., Liber Vitasfratrum. Ad fidem codicum rec. *R. Arbesmann* (Cassiciacum 1). 8° (XCII u. 548 S.). New York 1943, Cosmopolitan Science & Art Service Co. (Würzburg, Augustinus-Verl.). DM 18.50.

Kirche in der Welt, Die. 7. Jg., 2. Lief. 8° (S. 127—254). Münster 1954, Aschendorff. DM 6.—.

Klauser Th., Richtlinien für die Gestaltung des Gotteshauses aus dem Geiste der römischen Liturgie (Veröffentlichung des Liturgischen Instituts). 8° (14 S.). Münster 1955, Aschendorff.

Kraft B., Die Zeichen für die wichtigeren Handschriften des griechischen Neuen Testaments. 3. verm. Aufl. 8° (48 S.). Freiburg 1955, Herder. DM 3.50.

Landgraf A. M., Dogmengeschichte der Frühscholastik III/1: Die Lehre von den Sakramenten 1. 8° (359 S.). Regensburg 1954, Pustet. DM 29.50.

Laurin J.-R., O. M. I., Orientations maîtresses des apologistes chrétiens de 270 à 361 (Analecta Gregoriana 61). 8° (XVI u. 487 S.). Romae 1954, Univ. Gregoriana.

Matrikel, Die, der Universität Innsbruck. I: Matricula philosophica 2 (1701—1735). Hrsg. von *F. Huter* u. *A. Haidacher*. Gr.-8° (LI u. 255 S.). Innsbruck 1954, Wagner. S 225.—.

Miscellanea historiae Pontificiae. 18: Sacerdozio e Regno da Gregorio VII. a Bonifacio VIII. 8° (XI u. 180 S.). Roma 1954, Univ. Gregoriana.

Mohlberg L. C., Sacramentarium Veronense. In Verb. mit *L. Eizenhöfer* u. *P. Siffrin* hrsg. 2. Halbband (Rerum ecclesiasticarum documenta. Series maior, fontes). 8° (234 S.). Rom 1955, Herder.

Müller A., Ecclesia-Maria. Die Einheit Marias und der Kirche. 2., überarb. Aufl. (Paradosis 5). 8° (XVII

u. 249 S.). Freiburg/S. 1955, Univ.-Verl. DM 13.—.

Neues Testament, Regensburger. 3: Das Evangelium nach Markus übers. u. erklärt von *J. Schmid*. 3. Aufl. 8° (319 S.). Regensburg 1954, Pustet. DM 13.—.

Nuove Ricerche storiche sul Giansenismo (Analecta Gregoriana 71). 8° (VI u. 310 S.). Rom 1954, Univ. Gregoriana.

Problema della scienza, Il (Atti del IX. convegno del centro di studi filosofici tra professori universitari, Gallarate 1953). 8° (328 S.). Brescia 1954, Morcelliana.

Problemi scelti di teologia contemporanea (Analecta Gregoriana 68). 8° (VIII u. 460 S.). Rom 1954, Univ. Gregoriana.

Robert A.-Tricot A., Initiation biblique. Introduction à l'étude des saintes Écritures. 3. éd. refondue. 8° (XXVI u. 1082 S., 4 Tabl., 8 Kart.). Paris 1954, Desclée.

Rudloff L., Kleine Laiendogmatik. 12., verb. Aufl., Taschenausgabe. 8° (215 S.). Regensburg 1954, Pustet. DM 2.20.

Sajó Géza, Un traité récemment découvert de Boèce de Dacie De mundi aeternitate. Texte inédit avec une introduction critique. 8° (148 S., 2 Taf.). Budapest 1954, Akadémiai Kiado.

Schnitzler Th., Die Messe in der Betrachtung 1: Kanon und Konsekration. 8° (XVI u. 296 S.). Freiburg 1955, Herder.

Seifert J. L., Sinndeutung des Mythos. Die Trinität in den Mythen der Urvölker (Wissenschaft und Weltbild). 8° (356 S.). Wien 1954, Verl. Herold. S 88.—.

Septuaginta. The Septuagint Bible. The oldest version of the Old Testament. In the translation of *Ch. Thomson*. Edited, revised and enlarged by *C. A. Muses*. 8° (XXVI u. 1428 S.). Indian Hills (Colorado) 1954, The Falcon's Wing Press.

Stakemeier E., Civitas Dei. Die Geschichtstheologie des hl. Augustinus als Apologie der Kirche. Vortrag z. Eröffn. des Studienj. 1954/1955. 8° (44 S.). Paderborn 1955, Schöningh. DM 1.20.

Storck J., M. S. C., Unsere Liebe Frau vom heiligsten Herzen Jesu. Geschichtliche und dogmatische Untersuchung ihrer Verehrung. 8° (191 S.). Münster 1954, Hiltruper Missionare. DM 9.60.

Studi sulla Chiesa antica e sull' umanesimo (Analecta Gregoriana 70). 8° (XI u. 352 S.). Rom 1954, Univ. Gregoriana.

Ullmann W., The growth of papal government in the Middle Ages. A study in the ideological relation of clerical to lay power. 8° (XVIII u. 482 S.). London 1955, Methuen & Co. (36 Essex Street, Strand, WC 2).

Waach H., Johannes vom Kreuz. 8° (329 S.). Wien 1954, Herold. S 84.—.

Apparatur und Glaube. Überlegungen zur Fernübertragung der hl. Messe (Christliche Besinnung 8). 8° (78 S.). Würzburg 1955, Werkbund. DM 3.30.

Arzt und Christ. Vierteljahrszeitschrift. Hrsg. *A. Faller*-Fribourg, *H. Finsterer*-Wien, *O. Graf*-Dortmund. Jg. 1 (1955). Heft 1. 8° (64 S.). Salzburg 1955, Müller. Jährl. S 72.—.

Bernhart J., Wissen und Bildung. Zwei Vorträge. 8° (109 S.). München 1955, Kösel. DM 4.20.

Binder K., Wesen und Eigenschaften der Kirche bei Kardinal Juan de Torquemada. 8° (XXV u. 231 S.). Innsbruck 1955, Tyrolia. S 98.—.

Brown R. E., The sensus plenior of sacred Scripture. Dissertation. 8° (XIV u. 161 S.). Baltimore 1955, St. Mary's University. $ 2.—.

Courtois G., Vor dem Angesicht des Herrn. Priesterliche Besinnung 4. Aus dem Französ. übertr. v. *K. Rudolf*. 8° (212 S.). Wien 1955, Herder. S. 35.—.

Da Veiga Coutinho L., Tradition et histoire dans la controverse moderniste (1898—1910) (Analecta Gregoriana 73). 8° (XXIII u. 275 S.). Rom 1954, Univ. Gregoriana.

Díaz J. A., El estado de tibieza espiritual en relación con el mensaje del Señor a Laodicea (Apoc. 3, 14 ss.) (Publicaciones anejas a „Miscelanea Comillas", serie de ascética y mistica 7). 8° (98 S.). Comillas 1955, Universitas Pontif.

Dobbelstein H., Der normale Mensch im Urteil der Psychiatrie. 8° (174 S.). Einsiedeln-Köln 1955, Benzinger. sFr 8.90.

Durrwell F. X., C. SS. R., La résurrection de Jésus mystère de salut. Etude biblique. 2. éd., revue et augm.

8° (431 S.). Le Puy-Paris 1954, Editions Xavier Mappus. fFr 1200.—.

Eusèbe de Césarée, Histoire ecclésiastique, livres 5—7. Texte grec, traduction et notes par *G. Bardy*. (Sources chrétiennes 41.) 8° (VIII u. 238 fol.). Paris 1955, Les Editions du Cerf.

Féret H.-M., O. P., Pierre et Paul à Antioche et à Jérusalem. Le „conflit" des deux apôtres. 8° (130 S.). Paris 1955, Editions du Cerf.

Film-Revue, Internationale. Hrsg. von der Internat. Kath. Filmzentrale (OCIC) in Brüssel. Lex.-8°. 2. Jg. (1954/55) Heft 3. u. 4. (S. 107—156, 157—204). Trier 1955, Paulinus-Druck. Jährlich 6 Hefte. DM 18.—.

Focke A., S. J., Georg Trakl — Liebe und Tod (Wissenschaft und Bildung). 8° (252 S.). Wien 1955, Herold. S 88.—.

Görres I. F., Aus der Welt der Heiligen. 8° (542 S.). Frankfurt 1955, Knecht. DM 15.80.

Grotz J., S. J., Die Entwicklung des Bußstufenwesens in der vornicänischen Kirche. 8° (XXI u. 490 S.). Freiburg 1955, Herder. DM 29.40.

Hadriga F., Die religiöse Erziehung. Psychologisch-pädagogische Grundfragen für Eltern und Religionslehrer (Veröfftl. des Erzbisch. Amtes f. Unterr. u. Erziehung, Wien, Bd. 3). 8° (383 S.). Innsbruck 1954, Tyrolia. S 78.—.

Hartmann P., S. C. J., Le sens plénier de la réparation du péché. 8° (293 S.). Louvain 1955, Apostolat de la réparation.

Heer F., Begegnung mit dem Feinde. 8° (68 S.). Recklinghausen 1955, Paulus-Verl. DM 3.40.

Herder, Der Große, 5., neubearb. Aufl. Bd. VI.: Luksor bis Paderborn. Lex.-8° (1518 Sp.). Freiburg 1955, Herder. Subskr. DM 39.—.

Hermelink H., Das Christentum in der Menschheitsgeschichte von der französischen Revolution bis zur Gegenwart. 3.: Nationalismus und Sozialismus (1870—1914). 8° (XII u. 682 S.). Stuttgart 1955, Metzler. DM 34.—.

Hochbichler W., Österreichisches Katechetenrecht (Veröfftl. des Erzbisch. Amtes f. Unterricht u. Erziehung, Wien, Bd. 2). 8° (312 S.). Innsbruck 1954, Tyrolia. S 70.—.

Jahrbuch für mystische Theologie. Hrsg. von *F. Wessely, A. Combes, K. Hörmann*. Jg. 1 (1955). 8° (296 S.). Wien 1955, Herold. S. 88.—.

Johann R. O., S. J., The meaning of love. An essay towards a metaphysics of intersubjectivity. 8° (VIII u. 133 S.). Westminster (Mld.) 1955, The Newman Press.

Klement J., Gemeinschaft im Pfingstgeist. Firmunterweisung und Firmerneuerung in der Pfarrgemeinde. 8° (111 S.). Wien 1955, Herold. S 15.—.

Korolevskij C., Liturgie en langue vivante. Orient et Occident (Lex orandi 18). 8° (XII u. 235 S.). Paris 1955, Editions du Cerf.

Landgraf A. M., Dogmengeschichte der Frühscholastik III. Die Lehre von den Sakramenten II. 8° (331 S.). Regensburg 1955, Pustet. Geb. DM 29.50; Subskr. DM 25.50.

Lecler J., S. J. Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme 1. u. 2. (Théologie 31). 8° (403, 459 S.). Paris 1955, Aubier. fFr 2985.—.

Leist F., Gebet der Kirche. Betrachtungen zu den Orationen des Kirchenjahres 3. Die Sonntage von Septuagesima bis Pfingsten (In Viam salutis 4/3). 8° (256 S.). Salzburg 1955, Rupertuswerk. S 56.—.

Leist F., Kultus als Heilsweg. Zur Überwindung der Heil-Losigkeit unserer Zeit. 2. Aufl. (In viam salutis 1). 8° (61 S.). Salzburg 1954, Rupertuswerk. S 16.—.

Lubac, H. de, S. J., Aspects du bouddhisme 2. Amida. 8° (355 S.). Paris 1955, Editions du Seuil.

Maceina A., Das Geheimnis der Bosheit. Versuch einer Geschichtstheologie des Widersachers Christi als Deutung der „Erzählung vom Antichrist" Solowjews. 8° (VIII u. 226 S.). Freiburg 1955, Herder. Geb. DM 12.80.

Mayer J. E., Wagnis und Bindung. Das Gebet des Herrn. 2. Aufl. 8° (64 S.). Salzburg 1952, Rupertuswerk. S 12.90.

Ménard J.-E., P. S. S., L'interprétation patristique de Jo 7, 38 (S.-A. aus: Revue de l'University d'Ottawa 1955). 8° (25 S.). Ottawa 1955, University.

Metzler J., O. M. I., Das Salsette-Dekret (Exc. ex dissertatione ad Lauream). 8° (38 S.). Uznach/S. 1954, Oberholzer.

DIE BUSSLEHRE IM HIRTEN DES HERMAS

Von Karl Rahner S. J., Innsbruck

Jedermann, der überhaupt etwas von der Geschichte der Bußpraxis und -lehre in der alten Kirche weiß, ist auch unterrichtet, welch große Rolle der „Hirt des Hermas" mit seiner Lehre für diesen Fragenkreis spielt. Die Literatur über die Bußlehre des Hirten ist groß[1]. Man hätte vielleicht meinen können, daß nach der eingehenden Darstellung, die diese Lehre bei B. Poschmann gefunden hat, im großen und ganzen die Akten über die richtige Auslegung dieser Lehre geschlossen werden könnten. Das ist auch sicher richtig in dem Sinn, daß Poschmann deutlich genug nachgewiesen hat, daß der Hirt des Hermas nicht als Kronzeuge dafür in Anspruch genommen werden kann, daß sich im zweiten Jahrhundert zum ersten Mal eine Bußmöglichkeit nach der Taufe in der Kirche eröffnet habe, während die Kirche sich vorher als die unsündliche einer Vergebungsmöglichkeit für Sünden nach der Taufe verschlossen habe und erst im Hirten ein neues, bisher unerhörtes Jubiläum einer zweiten Buße durch eine Neuoffenbarung verkündet worden sei.

Doch ist seit Poschmanns großem Werk nun in jüngster Zeit insofern eine ganz neue Situation in der Interpretation der Bußlehre des Hermas entstanden, als sie in einem großangelegten Versuch, die altkirchliche Bußlehre überhaupt auf eine neue Basis zu stellen, als Ausgangspunkt benutzt wird. Wir meinen das bedeutsame Werk von Josef Grotz[2]. Es ist hier nicht die Aufgabe und Absicht, den Inhalt dieses Buches darzustellen und zu den darin verteidigten Thesen kritisch Stellung zu nehmen. Wir wollen hier die Bußlehre des Hirten des Hermas darstellen, synthetisch und ohne viel Polemik und Auseinandersetzung mit andern Ansichten. Wir meinen nur, daß eine solche Absicht[2a] (die in ihrer posi-

[1] J. Stufler, Die Bußdisziplin der abendländischen Kirche bis Kallistus: ZkTh 31 (1907) 433–473; A. d'Alès, L'édit de Calliste (Paris 1914) 52–113 (hier auch die ältere Literatur); H. Koch, Die Bußfrist des Pastor Hermä: Festgabe A. v. Harnack (Tübingen 1921) 173ff; C. D. Watkins, A history of penance I (London 1920) 47–72; A. d'Alès, De sacramento paenitentiae (Paris 1926) 17–21; M. Dibelius, Der Hirt des Hermas (Handbuch zum Neuen Testament. Ergänzungsband), Tübingen 1925; J. Hoh, Die kirchliche Buße im zweiten Jahrhundert (Breslau 1932) 10–34; P. Galtier, De paenitentia[3] (Rom 1950) n. 238–245; J. Lebreton, Le développement des institutions ecclésiastiques à la fin du IIe siècle et au début du IIIe siècle: RSR 24 (1934) 124–164; E. Amann: DThC XII 759–763; L. Kogler, Bußsakrament und Ablaß (Linz 1931) 65–70; B. Poschmann, Paenitentia secunda (Bonn 1940) 134–205 (genaueste Untersuchung mit erschöpfenden Literaturhinweisen); S. Prete, Cristianesimo antico e riforma ortodossa. Note intorno al „Pastore" di Erma (II. Sec.): Convivium. Racolta nuova 1950, 114–128; P. Galtier, Aux origines du sacrament de la Pénitence (Rom 1951) 132–144; J. Grotz, Die Entwicklung des Bußstufenwesens in der vornicänischen Kirche (Freiburg 1955) 13–70.

[1] Vgl. Anm. 1.

[2a] Es ist bei einer solchen Absicht unvermeidlich, daß vieles wiederholt wird, was bei andern (vor allem bei Poschmann) auch schon, gut und manchmal

tiven Durchführung schon längst vor dem Erscheinen des Buches von Grotz verwirklicht war) eine neue Berechtigung durch das genannte Werk erhält, sich freilich auch, wenigstens nebenbei mit der Interpretation auseinandersetzen muß, die diese Bußlehre durch Grotz erfährt. Darum sind einleitend einige Bemerkungen zu dem ganzen Buch von Grotz wohl nicht zu vermeiden. Was zu seiner Deutung des Hermas zu sagen ist, das sei im Lauf der Darstellung der Bußlehre des Hermas selbst gebracht.

Wie war bisher die Deutung der altkirchlichen Buße in ihren Grundzügen? Es gab zwar eine Meinungsverschiedenheit unter den katholischen Dogmenhistorikern über die Frage, ob neben der *paenitentia publica*, die seit einigen Jahrzehnten allgemein als die normale Grundform der alten Bußdisziplin betrachtet wurde, noch eine „private" sakramentale Buße bestanden habe und von welchem Zeitpunkt an eine solche nachweisbar sei. Aber von dieser Meinungsverschiedenheit abgesehen, war man sich doch ziemlich darüber einig, daß die Buße öffentlicher Art, die man als Exkommunikationsbuße bezeichnen kann, die normale Grundform der alten Buße war, daß sie in einem mit der Rekonziliation des Sünders mit der Kirche und mit Gott am Ende des ganzen Verfahrens abschloß[3], daß die „Exkommunikation" am Anfang, das „Binden", der naturgemäße Ausdruck dafür war, daß der Sünder (und zwar bei allen dieser Buße unterworfenen Sünden) auch mit der Kirche in Widerspruch geraten war und somit diese „Exkommunikation" ein inneres Moment an dem ganzen, einen Bußverfahren darstellte. Demgegenüber vertritt nun Grotz folgende Grundthese: die eigentliche Grundform der sakramentalen kirchlichen Buße hat von Anfang an nichts mit einer solchen Exkommunikation zu tun gehabt. Diese Exkommunikation ist erst im zweiten Jahrhundert vor das eigentliche Bußverfahren geschoben worden und zwar nur in bestimmten, besonders qualifizierten Fällen; diese Exkommunikation ist kein inneres Element des eigentlich sakramentalen Bußverfahrens, sondern eine äußerliche kirchendisziplinäre Maßnahme; sie wird nicht zusammen mit der eigentlichen Rekonziliation am Ende der ganzen Bußzeit aufgehoben, sondern in einer früheren Phase, so daß die Wiedererteilung der kirchlichen *communio* und die Gewährung der göttlichen *pax* zwei verschiedene Akte der Kirche, nicht nur sachlich, sondern auch zeitlich, sind, die keinen inneren Zusammenhang miteinander haben. Aus dieser vor die eigentliche Bußzeit geschobene Exkommunikationszeit haben sich dann durch eine kirchendisziplinäre Verfeinerung des Verfahrens die altkirchlichen Bußstufen ergeben, die sowohl im Orient wie auch im Abendland zu finden sind. Diese ursprünglichere Bußform, die Grotz doch nicht einfach privat nennen will (weil sie eben die zweite Phase auch der „öffentlichen Buße" darstellt), kommt darum, weil die ursprünglichere, nicht nur innerhalb der öffentlichen Buße für besonders qualifizierte Fälle vor, sondern auch während der ganzen Väterzeit auch, eben weil ursprünglichere, außerhalb der öffentlichen

besser, gesagt worden ist. Trotzdem scheint es uns besser zu sein, eine synthetische Darstellung der ganzen Bußlehre des Hermas zu geben, als nur kritische Bemerkungen und kleine Ergänzungen zu andern Arbeiten über dieses Thema, weil sonst vielleicht der besonders versierte Fachmann in solchen Fragen davon etwas hat, aber nicht ein anderer Leser.

[3] Man vergleiche z. B. die These 17 bei Galtier (De Paenitentia[3]. Rom 1950. n. 270, S. 224): *Cum constet mentem fuisse Ecclesiae antiquae remissionem peccati haberi in ‚reconciliatione' post peractam paenitentiam publicam, dicendum omnino videtur eam ‚reconciliationem' fuisse sacramentalem nec ei praemissam esse de jure privatam peccati absolutionem.* Also auch da, wo man wie bei Galtier die Existenz einer Privatbuße in der alten Kirche verteidigt, ist bei der öffentlichen Buße die Rekonziliation mit der Kirche auch die sakramentale Absolution. Grotz befindet sich also auch im Gegensatz zu Galtier und nicht nur zu Poschmann, wenn er die beiden Größen zeitlich trennt. Daran ändert auch nichts, daß Galtier in seiner These nur eine Auffassung bekämpft, in der die sakramentale Absolution der Exkommunikationsaufhebung vorausging, während Grotz die umgekehrte Reihenfolge für geschichtlich hält.

Buße, und zwar für die übrigen schweren Sünden. Sie ist so häufig praktiziert worden, daß Grotz sogar vermutet, man könne von dieser Übung her die große Zahl von Priestern (neben dem Bischof) in manchen Kirchen erklären.

Schon aus dieser kurzen Darlegung der Grundthese von Grotz sieht man: Grotz unternimmt einen Frontalangriff gegen die heute unter den katholischen Dogmenhistorikern üblich gewordene These: Es gibt nicht nur (so wie bei Galtier und andern) neben der öffentlichen Buße eine private Form der sakramentalen Buße, die ein bescheidenes Dasein neben diesem Hauptinstitut führt, sondern diese (auch wenn sie nicht so genannt wird) ist von Anfang an die Grundform, die sich auch in der öffentlichen Buße durchhält; nur weil man nicht genau genug zusah, konnte man sie in der öffentlichen Buße nicht unterscheiden; nur darum sah man auch nicht (bei Poschmann, K. Rahner und andern), daß diese von einer Exkommunikation gänzlich freie Form der sakramentalen Buße deutlich in Übung war neben der öffentlichen Buße. Grotz beginnt seinen Gang durch die Geschichte der vornicänischen Buße beim Hirten des Hermas. Bei ihm sucht er zum ersten Mal nachzuweisen, daß es hier eine kirchliche Buße ohne Exkommunikationsverfahren gibt und dies der Normaltyp der kirchlichen Buße überhaupt ist.

Es ist, wie gesagt, nicht die Absicht dieses Aufsatzes, das ganze Buch von Grotz kritisch zu würdigen. Es müßte sonst sehr eingehend auf seine Deutung der Buße bei Cyprian, Origenes und anderen eingegangen werden, an denen er seine These zu erhärten sucht. Nur einige grundsätzliche (teilweise methodische) Bemerkungen seien gemacht, bevor wir im Zusammenhang mit einer positiven Darstellung der Lehre des Hirten das erste Kapitel von Grotz nachprüfen.

Grotz bekommt mit seiner These eine einheitliche Linie in die ganze Bußgeschichte des Altertums hinein. Diese Linie kommt auch sehr den (wenigstens vermeintlichen) Bedürfnissen des heutigen Dogmatikers entgegen; dieser kann sich von den heute im Vordergrund stehenden dogmatischen Thesen aus die Entwicklung, die ihn bisher in der alten Kirche zu beunruhigen schien, leicht und zufriedenstellend erklären: das, was er jetzt in heutiger Zeit, als das Wesen des Bußsakramentes erkennt und übt, ist auch früher das Wesen des Sakramentes und zwar allein gewesen, und alle anderen Dinge, die er mit diesem eigentlichen Wesen in der alten Kirche verbunden sieht, sind nachträgliche Zutaten kirchendisziplinärer Art, die mit dem Sakrament als solchem — und zwar auch schon damals — nichts zu tun haben. Es fragt sich nur, ob diese Theorie richtig ist. Natürlich könnte diese Frage nur durch eine genaue Nachkontrolle der Beweisgänge bei Grotz beantwortet werden. Das wäre eine sehr mühselige Sache. Denn das Grotzsche Beweisgebäude ist ein riesiger, komplizierter Bau von indirekten Indizien, deren Nachprüfung fast ebenso viel Raum in Anspruch nehmen müßte, wie das Buch von Grotz. Aber auch wenn das hier nicht geschehen kann, so können doch auch so schwerwiegende Bedenken angemeldet werden, die, so will uns scheinen, nur durch sehr exakte und möglichst direkte Beweise entkräftet werden könnten. Zunächst einmal: Grotz muß eigentlich immer mit sehr subtilen indirekten Argumenten arbeiten. Wo er seine These einigermaßen direkt bezeugt zu finden meint, sind es immer Texte, die auch in der bisherigen Literatur ausgiebig besprochen wurden, von den Vertretern einer privaten sakramentalen Buße neben der öffentlichen in einem positiven Sinn, von den Gegnern einer solchen privaten Buße im negativen Sinn. Wenn es auch nur eine Behauptung ist, die hier nicht begründet werden kann, so möchte ich mir doch erlauben, zu sagen, daß mir die Grotzsche Deutung dieser Texte auch nicht mehr einleuchtet wie die bei Galtier und andern Vertretern einer kirchlichen Privatbuße. Bei vielen andern mehr indirekten Beweisen scheint es mir so zu sein, daß solche Texte nur für den in dem gemeinten Sinne sprechen, der von der grundsätzlichen Richtigkeit der These schon überzeugt ist. Im andern Fall aber nicht. Doch ist das hier auch wieder eine Behauptung, die nicht bewiesen werden kann, soweit der Beweis über den Hirten hinausführen müßte.

Wichtiger scheint mir folgendes zu sein: ich glaube, kein Dogmatiker kann bezweifeln, daß jede schwere Sünde auch das Verhältnis des Sünders zur Kirche (und nicht nur zu Gott) in Mitleidenschaft zieht. Man mag diese Veränderung seines Verhältnisses zur heiligen Kirche genauer fassen wie man mag, um es mit der Lehre in Einklang zu bringen, daß der Sünder auch mit seiner Sünde noch Glied der Kirche ist. Aber daß sich sein Verhältnis zur Kirche als der heiligen ändert, das könnte nur der bezweifeln, der in einem nestorianischen, äußerlichen und naturalistischen Kirchenbegriff die Kirche als eine rein äußerlich gesellschaftliche Größe und Anstalt betrachtet und nicht als den vom Heiligen Geist durchwalteten Leib Christi erkennt. Nun ist aber gerade dieser umfassende (auch, nicht nur) pneumatische Kirchenbegriff der der alten Kirche und zwar in einem intensiveren Maß, als es später nach der Abwehr des Donatismus, des Wiclifismus und der Reformatoren der Fall war: die Kirche ist die heilige Kirche. Man braucht nicht in die Übertreibungen eines Windisch und anderer zu verfallen, um das zuzugeben. Ist dies aber der Fall, dann ist a priori zu erwarten, daß in der Tilgung postbaptismaler schwerer Sünden dieses ekklesiologische Moment in Erscheinung tritt. Das kann aber nur so gedacht werden, daß die Kirche in ihrem Bußverfahren auch diese ekklesiologische Seite der Sünde ausdrücklich berücksichtigt und ihr entsprechend reagiert, d. h. aber den Sünder als solchen (gleichgültig um welche schweren Sünden es sich handelt) in irgendeinem Sinn als „exkommuniziert" betrachtet. Diese „Exkommunikation" ist selbstverständlich von ganz anderer Art als die heutige des Kirchenrechts, wo sie nur eine disziplinäre Maßnahme für bestimmte Sünden ist. Die alte Exkommunikation dagegen ist eine aus dem Wesen der Sünde erfolgende, von der Kirche nur gleichsam ausdrücklich gemachte, von ihr ratifizierte und beantwortete Änderung der Stellung des Sünders zur Kirche. Sie ist auch heute noch genau so gegeben, wie in alten Zeiten (wenigstens in ihrem theologischen Wesenskern), wenn sie auch nicht mehr deutlich gesehen ist, denn auch heute noch ist der Sünder von der Eucharistie ausgeschlossen. Gerade wenn jemand dies nicht als eine Sündenfolge *iuris divini* betrachten würde, müßte er diesen Ausschluß, weil *iuris ecclesiastici*, als eine Art Exkommunikation durch die Kirche anerkennen. Bei Grotz fehlt aber eine genauere Reflexion darauf, was eine Exkommunikation ist. Er geht stillschweigend von dem modernen Begriff der Exkommunikation aus. Wo dieser nicht verifiziert ist, ist für ihn überhaupt keine Exkommunikation vorhanden, und es kann dann natürlich auch keine Exkommunikationsbuße gefunden werden. So kann es dann auch kommen, daß die Exkommunikation, wo sie als vorhanden zugegeben wird, schon aufgehoben behauptet wird, wo der Ausschluß von der Eucharistie noch besteht, wieder eine Auffassung, die modern, aber sicher nicht im Blickfeld der alten Kirche liegt, wo ein Christ, der von diesem zentralen Geschehen der Kirche, von ihrem eigensten Heiligtum ausgeschlossen war, eben kein normaler Christ, sondern ein Sünder war, der von der Kirche distanziert wurde, weil er dieses Heiligtums unwürdig war. Wenn wir also vom Blickpunkt der alten Kirche behaupten, daß es a priori gar nicht zu erwarten ist, daß die alte Kirche ein Bußverfahren kannte, daß mit einer „Exkommunikation" nichts zu tun hatte, so ist damit nicht im geringsten geleugnet, daß diese „Exkommunikation" die verschiedensten Abstufungen und Modifikationen aufweisen konnte[4]. Es

[4] Insofern ist die Betonung bei Chartier, es habe verschiedene Formen der Exkommunikation in der alten Kirche gegeben, die man nicht verwechseln dürfe, ganz richtig, aber nicht so grundlegend, wie Grotz meint. Die von Chartier betonte Tatsache haben auch Poschmann und ich selbst gesehen, wie Grotz selbst zugibt (438). Aber was von Chartier „partielle" Exkommunikation genannt und von Grotz zum Angelpunkt seiner These gemacht wird, indem es verharmlost und zur nicht eigentlichen Exkommunikation gemacht wird, ist theologisch gesehen und gewertet vom Standpunkt der alten Kirche gerade das Entscheidende. Man kann bedauern, daß man diese Distanzierung des Sünders (jedes Sünders!) von der Eucharistie und darin von der Kirche nicht gut anders bezeichnen kann als mit dem Wort „Exkommunikation" und darum diese Buße mit „Exkommunikationsbuße", also mit Worten, die heute fast unvermeidlich die Vorstellung hervorrufen, es handle sich um eine Exkommunikation im heutigen kirchenrechtlichen Sinn. Aber diese termino-

ist mit unserer Konzeption, daß alle altkirchliche Buße „Exkommunikationsbuße" (und darum „öffentlich") war, nicht im geringsten bestritten, daß es „Exkommunikation" gegeben hat, die eher identisch ist mit unserem modernen Begriff. Jemand, der sich um sein Christentum nicht mehr kümmerte, der gar nicht die Absicht hatte, Buße zu tun und sich zu bessern, war natürlich in einer Weise ausgeschlossen von der Kirche (wie dies bei Cyprian usw. greifbar wird), die sich nicht einfach in jeder Hinsicht deckt mit dem „Ausschluß" der auch noch auf einem reuigen Sünder lastete, der sich zu bessern bemüht und zur Buße angenommen war. Wo eine solche Zulassung zur Buße geschah, war schon ein wesentlicher Schritt zu einer positiven Bereinigung des Verhältnisses des Sünders zur Kirche (und umgekehrt) getan, es geschah schon dadurch ein bestimmter Gnadenakt der Kirche, der bestimmte Vorbedingungen hatte. Daraus aber zu schließen, daß dadurch dort, wo Exkommunikation vorgelegen hatte, diese selbst im Sinn der alten Kirche schon aufgehoben gewesen sei und somit nur noch der nichtekklesiologische, rein sakramentale Teil der Buße mit einer Rekonziliation bloß mit Gott durch die Kirche (aber nicht mehr durch die Kirche mit der Kirche) habe folgen müssen, für diese Theorie kann ich die Beweise bei Grotz nicht als genügend anerkennen. Schon darum nicht, weil es mir einfach aus dem Gesichtskreis der alten Kirche her selbstverständlich zu sein scheint, daß wo Eucharistieausschluß besteht (und daß dieser bis zur endgültigen Rekonziliation mit Gott besteht, kann ja auch Grotz nicht leugnen), eben auch eine Art Exkommunikation besteht, weil die Eucharistie das Sakrament der vollen Kircheneinheit ist.

Weiter: Grotz scheint mir dadurch einen fundamentalen methodischen Fehler zu begehen, daß er beim Pastor Hermae und nicht beim Neuen Testament beginnt. Gewiß kann jeder sein Thema nach eigenem Belieben wählen. Man kann patristische Theologie treiben und die biblische voraussetzen. Aber wenn man behauptet, die Exkommunikationsbuße sei eine nachträgliche zusätzliche Abart einer ursprünglicheren Bußform und wenn diese Abwandlung schon vor der Mitte des zweiten Jahrhunderts eingeführt sein soll, dann muß man fragen, ob dies vom Neuen Testament aus, das noch so nahe ist, denkbar ist. Ohne dies hier genauer beweisen zu wollen, möchte ich aber sagen: Eine richtige Exegese von Mt 16 und 18 in sich und in der Umwelt des Alten Testamentes, der Synagogenpraxis der Zeit Jesu, der Praxis der damaligen Sekten und Bruderschaften, eine genaue Interpretation der Praxis, wie sie die Briefe des Paulus bezeugen, ergibt, daß der ursprüngliche biblische Begriff der kirchlichen Buße der einer Exkommunikationsbuße ist. Wer schwer sündigt, wer schwer gegen die Heiligkeit der heiligen Gemeinde der Berufenen sich verfehlt, der ist „gebunden" und muß „gebunden" werden. Das lösende Vergeben der Sünden ist die Aufhebung dieser Bindung auf Erden, durch die die Lösung im Himmel, also die Vergebung der Schuld vor Gott, geschieht. Wenn nach der richtigen Interpretation der Texte (besonders Mt 18) Mt 16 und 18 von der Sündenvergebungsgewalt zeugen und wenn die Interpretation dieser Texte auf ein Binden als „Bannen" und auf ein Lösen als Bannaufheben und so auf die Sündenvergebung die Interpretation der ganzen alten Kirche war, wenn also diese Texte eine Exkommunikationsbuße lehren, dann ist es von vornherein mehr als unwahrscheinlich, daß dies nicht die eigentliche und ursprünglichste Form der Sakramentes der Vergebung sei, das Christus seiner Kirche hinterlassen hat. Wenn man dann sieht, daß diese Exkommunikation in der Kirche der Apostel gehandhabt wurde, wenn man beobachtet, daß der Katalog der Sünden, die vom Reiche Gottes ausschließen (also alle schweren Sünden) bei Paulus identisch ist mit dem Katalog der Sünden, die eine „Meidung" der Sünder durch die

logische Schwierigkeit und die löbliche Sorge, das genannte Mißverständnis zu vermeiden, dürfen nicht (wie bei Grotz) dazu verführen, nun zu übersehen, daß es diese „Exkommunikation" nicht nur gibt (was für viele Fälle auch Grotz noch zugibt und für die andern Fälle von schweren Sünden eigentlich auch nicht leugnen kann, wenn dies ihm auch unerheblich scheint), sondern ein für die alte Buße entscheidender Gesichtspunkt ist, von dem aus auch alles Übrige an ihr (das was man zu den Merkmalen ihrer Öffentlichkeit zählt) sich erst erklärt und darum in irgend einer Form sich bei jeder altkirchlichen Buße findet.

Kirche verlangen, bis sie sich gebessert haben, dann muß man nochmals sagen: es ist biblisch eine Exkommunikationsbuße in der Kirche der Apostel bezeugt und zwar so, daß für eine andere Art von kirchlicher Buße gar kein Platz mehr ist. Von da aus ist es also a priori mehr als unwahrscheinlich, daß eine solche Buße mit Exkommunikation erst nachträglich sich gebildet habe. Erwartet kann und muß nur werden, daß sich die Praxis einer solchen Exkommunikationsbuße differenziert und je nach den komplizierter werdenden Verhältnissen der alten Kirche abwandelt und verfeinert. Das ist aber etwas ganz anderes, als ein nachträgliches Entstehen einer Exkommunikationsbuße aus (oder: hinzu zu) einer Buße, die ursprünglich mit einer solchen Exkommunikation gar nichts zu tun gehabt hätte.

Wir haben also methodisch so voranzugehen: es ist a priori zu erwarten, daß die kirchliche Buße eine Exkommunikationsbuße ist (Exkommunikation immer in dem theologischen, nicht kirchenrechtlich-modernen Sinn). Soll diese Präsumption widerlegt werden, dann muß verlangt werden, daß — also für uns: beim Hirten des Hermas — klar nachgewiesen wird, daß es eine Gruppe von Sündern gibt, die nach der Auffassung der alten Kirche einer eigentlichen sakramentalen Maßnahme der Kirche zur Tilgung ihrer Sünden und zur Wiederversöhnung mit Gott bedarf und die doch in keiner Weise mit der Kirche selbst zu versöhnen war, bei der also eine Änderung ihres Verhältnisses zur Kirche durch die Sünde und dann wieder durch die Rekonziliation nichts gesehen wurde. Ist dieser Nachweis beim Hirten des Hermas nicht zu erbringen, läßt sich vielmehr für alle Sünder, die überhaupt einer zweiten Metanoia bedürfen, das Gegenteil zeigen, dann scheidet mindestens einmal Hermas unter den Zeugen für die Theorie Grotz aus. Das gilt es zu zeigen. Doch soll das nicht in einer polemischen Auseinandersetzung mit der Hermasdeutung von Grotz geschehen, sondern in einer positiven Darlegung der Bußlehre beim Hirten des Hermas. Nur dort, wo es von der Sache her notwendig ist, soll ausdrücklich zur Interpretation dieser Bußlehre bei Grotz Stellung genommen werden.

I. VORBEMERKUNGEN

a) Der Verfasser und sein Werk[5]. Ohne uns auf die vielen und immer noch sehr dunklen Fragen literargeschichtlicher Art über den Hirten des Hermas einzulassen, dürfen wir folgendes voraussetzen: Das Buch ist geschrieben in Rom zur Zeit des Papstes Pius I. (140—155) von Hermas, dem Bruder Pius' I., einem einfachen, theologisch nicht sehr gebildeten, aber frommen Mann. Die einzelnen Teile der Schrift sind in einem längeren Zeitraum entstanden (ohne aber in die Zeit des Papstes Klemens zurückzureichen). Was Hermas von sich und seiner Familie berichtet, ist nicht literarische Fiktion. Einen subjektiv echten Kern visionärer Erlebnisse wird man in den Berichten nicht abstreiten können; dieser ist aber durch nachträgliche Reflexionen beträchtlich erweitert worden.

b) Die für die Bußfrage wichtigsten Texte sind: Vis I 1, 9; 3, 2 (hier ist schon die Bußmöglichkeit vorausgesetzt!); Vis

[5] Vgl. zu diesem Punkt Poschmann 136—140 und die hier verzeichnete Literatur, bes. R. van Deemter, Der Hirt des Hermas Apokalypse oder Allegorie? Delft 1929; A. V. Ström, Der Hirt des Hermas. Allegorie oder Wirklichkeit, Leipzig (Uppsala) 1936. Deemter und Ström lehnen die These einer bloß literarischen Fiktion ab. Hingegen denken auch neuestens z. B. E. van den Eynde (Les normes de l'enseignement chrétien dans la littérature patristique des trois premiers siècles, Paris 1935, 89f) und G. Bardy (La Théologie de l'Église de saint Clément à saint Irénée, Paris 1945, 117f) immer noch an eine literarische Fiktion, besonders was die persönlichen Verhältnisse des Hermas angeht.

II 2, 2—3, 4 (der Inhalt des „Büchleins", das die Greisin-Kirche ihm als die große Bußoffenbarung in einer Vision übergibt); Vis III 2, 4—8, 9 (die Vision der Erbauung der Kirche als Turm: die „Turmallegorie"); Mand IV 1, 4—3, 7 (Belehrung durch den „Hirten" über eheliche Keuschheit und Buße: die Einmaligkeit der postbaptismalen Buße; das Verhältnis zwischen Taufe und Buße nach der Taufe; Berechtigung und Grenzen der Ansicht „einiger" Lehrer über diesen Punkt); Sim VIII (die Unterscheidung der verschiedenen Büßerarten, ihre Prüfung durch den Hirten und ihr verschiedenes Los); Sim IX (Nachtrag und Zusammenfassung des Bisherigen: die zweite Turmallegorie).

c) Das dogmengeschichtliche Problem im Hirten: Der Hirt verkündet die Möglichkeit einer Vergebung aller Sünden, die nach der Taufe begangen wurden, als eine einmalige Möglichkeit. Die Frage ist somit: ist nach dem Hirten diese Möglichkeit eine neue, bisher nicht gegebene, die ihm als solche durch eine neue Offenbarung mitgeteilt werden muß als außerordentliche Konzession an die Altchristen nach Art eines „Jubiläums", weil bisher in Theorie und Praxis oder wenigstens in der Praxis die Kapitalsünden keine Möglichkeit einer (kirchlichen) Vergebung hatten (so[6] Funk, Batiffol, Windisch, Preuschen, Schwartz, H. Koch, Dibelius, Weinel, Puech, Laun, v. Harnack, Loofs, Seeberg, Adam, Rauschen, Hoh, Amann[7]); oder bezeugt der Hirte nur die schon vor ihm bestehende Praxis und Theorie der Kirche, so daß der eigentliche Gegenstand seiner neuen Offenbarung nicht die Vergebungsmöglichkeit aller Sünden an sich, sondern die Dringlichkeit der Buße wegen des nahen Weltendes, die persönliche Zusicherung der tatsächlichen Vergebung an Hermas und seine Familie und die Mahnung zur Buße an alle Sünder unter erneuter Zusicherung der Wirksamkeit der Buße ist (so Stufler, d'Alès, Hünermann, Tixeront, Galtier, Poschmann)?

2. BEFRISTUNG DER HERKÖMMLICHEN BUSSMÖGLICHKEIT

Wenn wir zunächst noch absehen von der Frage, ob und in welcher Weise die Kirche für die Tilgung der Sünden als Ursache in Frage kommt, so ist zu sagen: Hermas lehrt die Möglichkeit, alle Sünden (einschließlich der später so genannten „Kapitalsünden") durch aufrichtige Reue und Buße zu tilgen, und diese Möglichkeit ist nach ihm für die schon getauften Christen nicht eine neue Gnade, die erst als eine Art „Jubiläum" durch seine Offenbarung verkündet wird, sondern eine Möglichkeit, die zwar einmalig für die Sünden nach der Taufe ist, aber von Hermas nicht neu verkündet, sondern als zum Bestand des Christentums

[6] Genauere Verweise über die zitierten Autoren bei Poschmann 134f.

[7] Die Katholiken unter diesen Dogmengeschichtlern machen gewöhnlich Einschränkungen in dieser These: hinsichtlich der Verbreitung dieses vorausgesetzten Bußrigorismus oder hinsichtlich der Frage, ob sich dieser Rigorismus nur auf die kirchliche Rekonziliation in der Praxis der Kirche bezog oder darüber hinausging.

gehörend schon vorgefunden wird, so daß er zu dieser überlieferten Wahrheit nur die eschatologische Befristetheit dieser Möglichkeit durch das nach seiner Ansicht bald hereinbrechende Weltende hinzufügen kann, und für ihn die neuerliche Verkündigung der alten Wahrheit durch die „Greisin-Kirche" und den „Hirten" in ihrer Anwendung auf ihn, seine Familie und Umgebung eine dringende Mahnung und Trost und Sicherheit über sein Heil zugleich bedeuten. Das gilt es im einzelnen zu zeigen.

a) Die Vergebbarkeit aller Sünden

Zwar kennt Hermas eine Art der Apostasie vom Glauben, die er als für eine Metanoia nicht in Frage kommend erklärt: Sim VI 2, 3; VIII 6, 4; 8, 2; IX 19, 1. 3; 26, 3. 5; Vis I 4, 2; Vis III 7, 2. Er kennzeichnet diese Apostasie (wohl in Anlehnung an Mk 3, 29 Par.) als „blasphemische" Apostasie und als solche, die mit völliger Vorsätzlichkeit (ἐκ καρδίας) begangen wurde. Wenn wir genau zusehen, so ist eindeutig zu bemerken, daß bei diesen Sünden nicht einfach die objektive Schwere des Tatbestandes in sich sie untilgbar macht, sondern die mit ihnen verbundene Verstocktheit und Unbußfertigkeit, wobei es an sich für uns gleichgültig ist, ob Hermas diese in den Fällen, um die es ihm geht (wo der Bußengel die bußfertigen Sünder und die unbußfertigen aussondert), als bloß faktisch mit dieser Apostasie verbunden sieht, oder ob er meint, sie folge mit moralischer oder absoluter Notwendigkeit aus dieser Art der Sünde, die er im Auge hat. Jedenfalls ist damit keine Unvergebbarkeit einer bereuten und gebüßten Sünde gelehrt. Denn er hebt bei diesen Sünden klar hervor, daß sie nicht bereut werden: keiner von diesen Sündern hat trotz der Bußmahnung Buße getan (Sim VIII 6, 4), sie sind endgültig abgefallen (Sim IX 26, 3), verharren in ihrem Tun (Sim VIII 7, 2) und erhalten darum von Gott keine Buße, d. h. Gott gibt ihnen nicht die (wirksame) Gnade, dem Bußruf zu folgen, weil sie die Buße doch nur heuchlerisch tun und wieder seinen Namen schänden würden (6, 2). Kurz, der Grund der Unvergebbarkeit auch bei dieser blasphemischen Apostasie ist die Unbußfertigkeit. Das wird noch deutlicher dadurch, daß einmal dieselben Aussagen vom „Nichthaben" der Buße auch gemacht werden bei Sündern, die zu einer Sündenklasse gehören, in der es auch solche gibt, die wegen ihrer Reue Vergebung erhalten (8, 2f; Sim IX 23, 2ff), und weil es zweitens Hermas gar nicht gelingt (wie er eigentlich selbst gesteht: Sim IX 19, 3), wirklich die Sündenklassen in ihrer objektiven Schwere so deutlich voneinander abzuheben, daß von daher es wirklich einleuchtend würde, warum die einen Vergebung erhalten, die andern nicht; dieser Unterschied soll nur die verschiedene seelische Disposition hinsichtlich der Buße anschaulich und einigermaßen verständlich machen, nicht aber einen Unterschied in der Vergebbarkeit konstituieren, der von Reue und Buße oder Unbußfertigkeit unabhängig wäre. Diese Sündenklasse soll also nach Hermas selbst nicht sein allgemeines Prinzip durch-

brechen: Die Buße der Sünden hat das Leben, die Unbußfertigkeit den Tod (Sim VIII 6, 6); wer nur immer aus ganzem Herzen Buße tut und sich so von den genannten Übeltaten reinigt und seine Sünden nicht noch vermehrt, wird vom Herrn die Heilung seiner früheren Sünden empfangen (Sim VIII 11, 3). Entsprechend diesem Prinzip verheißt Hermas auch den schwersten Sünden Vergebung: dem Ehebruch (Mand IV 1, 8), der Apostasie vom Glauben (auch lange Zeit hindurch: Vis I 3, 2; wobei zu beachten ist, daß die Hermaskinder vom Glauben abgefallen waren und ihre Eltern denunziert hatten: Vis II 2, 2; Vis II, 2, 2—4; 3, 1; Sim IX 21, 3—4; 26, 5—6)[8], häretischer Lehre (Sim IX 19, 2). Auch die Vergebung des Mordes ist insofern in den Blick gerückt, als die Hermaskinder ihre Eltern als Christen verraten hatten und doch Vergebung finden: Vis II 2, 2; Sim VII 1, 2. Überhaupt muß beachtet werden, daß Hermas sehr deutlich sieht, daß es Sünden gibt, die die Taufgnade verloren gehen lassen, und eben für solche Sünden lehrt er eine Vergebungsmöglichkeit, die das Taufsiegel wiedergibt (Sim VIII 6, 3). Er verwirft also gerade das Prinzip, von dem aus später Tertullian die Unvergebbarkeit der Kapital-

[8] Ob man mit Dibelius (586) und Grotz (27) in Sim VII 4 *ποτέ* oder *πάντως* mit dem traditionellen Text lesen will, ist nicht sehr erheblich. Auf jeden Fall wird den Hermaskindern eine volle Vergebung verheißen, wenn sie in der angemessenen Weise Buße tun. Es wird ja dann angenommen, daß ihr Herz „rein von jeder bösen Tat" ist. Das Unbestimmte und Hypothetische liegt bei diesen Fällen (wenn auch gerade wegen der Größe der vorausgesetzten Sünden) in der Frage, ob wirklich ganz und aufrichtig Buße getan wird, nicht in der Frage, ob bei solcher Buße die volle Vergebung wirklich erlangt wird. Denn ob die Hermaskinder wirklich volle Buße, d. h. radikale Bekehrung leisten, das zeigt sich eben erst darin, daß sie die von Gott verhängte, noch ausstehende Prüfung bestehen, nicht aber schon in dem guten Willen zur Buße, der als schon bestehend anerkannt wird, auch wenn dieser schon als Buße „aus ganzem Herzen" qualifiziert wird. Wenn man das *πάντως* zu einem *ποτέ* ohne Textgrundlage verbessern will, dann kann es nur eine Unsicherheit in den Voraussetzungen und darum in der göttlichen Vergebung besagen wollen. Denn es wird ja eine gänzliche Heilung verheißen (*πάντως*, was hier durch seinen Bezug auf die gänzliche Reinigung des Herzens nicht „gewiß" — wie Grotz übersetzt — sondern „gänzlich" bedeuten muß). Ja selbst wenn man es „sicher" übersetzt, gerät Grotz mit sich in Widerspruch, denn die Vergebung, deren Unsicherheit er doch betont, wird nun doch sicher, wenn nur die Voraussetzung dafür erfüllt ist. Man kann also nicht sagen, daß bei Vorliegen einer wirklichen, echten und bewährten Bekehrung bei gewissen Sündern, die nach Grotz zu den eigentlich exkommunizierten gehören, immer noch eine Heilsunsicherheit vorliege. Zu beachten ist auch, daß in dem eben besprochenen Text es sich ausdrücklich nur um die Vergebung durch Gott handelt, die Frage also, wie die Kirche sich zu einem solchen wirklich und bewährt bekehrten Exkommunizierten stellen muß, hier gar nicht berührt wird. Auf jeden Fall aber ist bei einer vollen Verzeihung durch Gott eher von vornherein eine volle Vergebung auch durch die Kirche zu präsumieren. Denn die Idee, daß Gott verzeihe und die Kirche es nicht tue, ist erst durch Tertullian unter dem Widerspruch der Katholiken, die das als sinnwidrig erklärten, aufgebracht worden und mußte später (z. B. bei Augustin), wenn auch aus andern Gründen wie bei Tertullian, gehalten werden, weil er bei der vermehrten Zahl von nach der Buße Rückfälligen und doch wieder erneut Bußfertigen wegen der jetzt einfach kirchengesetzlich festliegenden Einmaligkeit der Bußgewährung sich nicht anders zu helfen wußte. Das *τινα* bei der Sim VII 4 verheißenen Heilung darf nicht gepreßt werden, denn es wird gleich erklärt oder korrigiert durch das folgende *πάντως*.

sünden begründen wird: jene Sünden, die die Taufgnade zerstören, könnten nur durch eine zweite Taufe getilgt werden, die es (außer der Bluttaufe) nicht gibt. Schon von dieser theologischen Grundkonzeption her kann es bei Hermas keine Sündenklasse geben, der er grundsätzlich wegen ihrer objektiven Schwere die Vergebbarkeit abspricht, denn diese grundsätzlich größere Schwere müßte sich, wenn irgendwo, zuerst in ihrer anderen Wirkung auf die Taufgnade zeigen. Da aber nach Hermas das Taufsiegel durch die Buße zurückerstattet wird, kann es einerseits nach ihm keine unvergebbaren Sünden (wo Buße ist) geben, anderseits ist dadurch die Buße als Tilgung der Sünde mit der Taufe eindeutig parallelisiert.

Diese Sünder, für die nach Hermas ganz allgemein und ohne Ausnahme eine Bußmöglichkeit besteht (wobei zunächst von der Frage der kirchlichen Bußmöglichkeit abgesehen bleibt), sind untereinander verglichen natürlich von der größten Verschiedenheit. Und zwar sowohl, was die objektive Schwere der Sünden angeht, wie was ihre Einstellung zur Buße, ihre Bekehrungswilligkeit anlangt. Zwischen beiden Hinsichten besteht natürlich auch ein Zusammenhang: je schwerer die Sünde ist, um so geringer ist (unter den normalen Voraussetzungen) die Aussicht, daß ein solcher Sünder bußwillig ist. Hermas unterscheidet diese Gruppen von Sündern besonders in Vis III. Grotz hat (S. 15ff) diese Sündergruppen sorgfältig, ja nach unserer Meinung eher mit zu viel Subtilität und Genauigkeit analysiert, wie sie bei Hermas zu finden sind. Wir brauchen auf diese Unterscheidungen hier noch nicht einzugehen. Denn sosehr Grotz für bestimmte Gruppen leugnet, daß es sich um exkommunizierte Sünder handelt, für andere Gruppen wieder die Möglichkeit einer kirchlichen Rekonziliation verneint (nicht exkommuniziert sind nach Grotz die einfach weggeworfenen Steine von Vis III 2, 7a – 5, 5; exkommuniziert im vollen Sinn und kirchlich nicht-rekonziliierbar sind die weit fortgeworfenen Steine von Vis III 2, 7c und 2, 9 = 6, 1 und 7, 1–3), so gibt doch auch Grotz eine Heilsmöglichkeit für alle Sünder zu, wenigstens durch ein subjektives Bußetun, selbst wenn die Heilssicherheit in diesem Falle nicht sehr groß ist[9]. Wir haben also zunächst hier in Übereinstimmung mit Grotz nur festzuhalten: einen Ausschluß eines Sünders, der nach der Taufe gesündigt hat, vom Heil einfach wegen der Schwere seiner Sünde und unabhängig von dem Nichtbestehen einer Bußgesinnung gibt es nicht. Mindestens von daher also kann auch eine kirchliche Wiederversöhnung nicht unmöglich sein.

b) Die Befristetheit der Bußmöglichkeit und Sündentilgung

Die Tatsache einer Befristetheit der Bußmöglichkeit wird vom Hirten oft ausgesprochen. In der großen und entscheidenden Bußoffenbarung der zweiten Vision wird festgestellt, daß für die „Heiligen" (d. h. für die getauften Christen, die von Hermas auch als Sünder noch so genannt werden) die Buße „vom festgesetzten Tag" an ein Ende hat, da die Tage erfüllt sind und es bei den Christen für von jetzt an neu begangene Sünden keine Rettung mehr gibt (Vis II 2, 4—5; ähnlich Vis III 5, 5; 8, 8f; 9, 5; Sim IX 9, 4; 19, 2; 20, 4; 21, 4; 26, 6; Sim X 4, 4). Aber an all diesen Stellen wird auch der Grund dieser Befristung klar: das Weltende steht bevor (das sich Hermas durch die befürchtete, bevorstehende „Trübsal" einer Verfolgung anzukünden scheint: Vis II 3, 4;

[9] Vgl. S. 21. 36f.

ist kein τόπος (Vis III 5, 5) für die Buße mehr: weil das Gericht bald kommt und darum der „Turm" bald vollendet ist, ist nur vorher ein τόπος zum Gutestun und so zur wahren Buße (9, 5); darum muß „eilig" Buße getan und darf nicht gesäumt werden (Sim IX 19, 2). Wenn Vis II 2, 5 gesagt wird, daß die Tage der Buße für die Heiligen voll sind, den Heiden aber für die (Tauf-) Buße bis zum „jüngsten Tag" Gelegenheit geboten ist, so widerspricht dieser so vielleicht gemachte Unterschied zwischen dem Endtermin der Christenbuße und dem der Taufe nicht dieser Deutung. Denn einmal muß der Christ eben bis zum jüngsten Tag mit der Buße fertig sein und kann sie dann nicht erst beginnen, er muß sie also, soll sie vollen Erfolg haben, schon geraume Zeit vor dem jüngsten Tag beginnen; der kritische Augenblick für seine Buße beginnt also schon vor dem jüngsten Tag und dieser ist doch durch die bedrohliche Nähe des Weltendes bedingt, während der Heide eine erfolgreiche Taufmöglichkeit bis zu diesem Tag hat. (Die Idee, daß die Christenbuße nicht nur angefangen, sondern vollendet sein müsse, wird ausgesprochen z. B. Sim VIII 7, 3; 8, 3. 5; 9, 4; 10, 1. 3; es wird betont, daß erst nach langer Buße die Sünden vergeben werden: Sim VII 4.) Und zweitens kann mindestens die Frage aufgeworfen werden, ob hinter der Unterscheidung des kritischen Zeitpunktes für die Christenbuße einerseits und die Heidenbuße anderseits eine zu Hermas' Zeiten verbreitete Meinung steht, daß vor dem eigentlichen Weltende und -gericht ein „tausendjähriges Reich" liege, in dem zwar noch Heiden getauft werden können, aber (da die guten Christen schon mit Christus zu herrschen begonnen haben) ein schlechter Christ keine Bußmöglichkeit hat[10]. Und endlich drittens: Vis II 2, 5 steht genau und wörtlich übersetzt: „Erfüllt sind die Tage der Buße für alle Heiligen; und den Heiden aber (δὲ) ist μετάνοια bis zum jüngsten Tag". Man kann so wohl auch sagen, daß das δὲ wegen des früheren καὶ nur einen Gegensatz zwischen Heiden und Heiligen hervorhebt, nicht aber einen Gegensatz zwischen den Bußfristen selbst, sondern daß darin eine durch das καὶ hervorgehobene Gleichheit besteht. Denn warum sollte Hermas nicht hervorheben, daß auch für die Heiden mit dem letzten Tag die Taufmöglichkeit beendet ist? Er lehrt ja, daß die gestorbenen Gerechten der vorchristlichen Zeit noch in der Unterwelt getauft werden mußten und konnten; so wird man es nicht einfach als unmöglich bezeichnen können, daß er betont, daß von dem nun bald einbrechenden Tag an eine solche jenseitige Heilsmöglichkeit nicht mehr besteht und sich so die Heiden in gleicher Weise wie die Altchristen beeilen müssen, die letzte Heilschance, die beiden nur noch kurze Zeit zu Gebote steht, rasch noch auszunützen. 2, 7); der Bau des Turms der Kirche ist bald vollendet, und dann

[10] Galtier (De Paenitentia n. 233, S. 162 Anm. 1) glaubt, daß der fraglichen Stelle bei Hermas eine chiliastische Meinung zugrunde liege. Atzberger (Geschichte der christlichen Eschatologie innerhalb der vornicänischen Zeit, Freiburg 1896, S. 89f) bestreitet einen Chiliasmus bei Hermas.

Dieser Tag, der in Vis II nun als Endtermin der Bußmöglichkeit verkündet wird und der hier (praktisch wenigstens) zusammenzufallen scheint mit dem Tag der Promulgation dieser Befristetheit an Hermas in dieser Vision, darf nun tatsächlich nicht als ganz fixe Größe betrachtet werden. Er wird im Lauf der Abfolge der Offenbarungen durch das ganze Buch hindurch immer wieder hinausgeschoben[11]. Hermas nimmt es selbst mit der Fristbestimmung nicht sehr genau: sie dauert bis zur Vollendung des Turms, dessen Fertigstellung ja gerade unterbrochen wurde, um Bußmöglichkeit zu schaffen (Sim X 4, 4). Aber immerhin bleibt: die Bußfrist ist durch das ganze Buch hindurch begrenzt durch den trotz aller Verschiebungen als bald eintretend erwarteten letzten Tag und die Vollendung des Turms. Wenn aus diesem Grund des bevorstehenden Weltendes für die Altchristen nur bei Eile und rascher Bußwilligkeit eine Möglichkeit der Sündentilgung besteht, dann ist es auch schon daher ohne weiteres verständlich, daß Hermas den noch zu Taufenden (die damals sicher eine längere Vorbereitungszeit[12] auf die Taufe durchmachen mußten) schon wegen des bevorstehenden Weltendes die Möglichkeit absprechen kann, nach der Taufe eine weitere Bußgelegenheit zu finden: Mand IV 3, 3; Vis II 2, 5. Der entscheidende Grund für das Prinzip: „Nur der eine Sündennachlaß in der Taufe", ist freilich ein anderer; dieses Prinzip ist das „ideale" Prinzip für Taufbewerber und Neugetaufte, das man ihnen predigt, ohne die Bußmöglichkeit nach der Taufe hervorzuheben. Davon ist später zu sprechen.

c) Die Herkömmlichkeit der Bußmöglichkeit für alle Sünden

Vis II wird Hermas die entscheidende Bußoffenbarung gegeben in Gestalt eines Büchleins, das er sich abschreiben muß und erst nach langem Beten und Fasten entziffern kann (1, 1—2, 1). Sie bezieht sich auf Hermas und seine Familie selbst und darüber hinaus auf alle „Auserwählten Gottes" (2, 2; 1, 3). Ihr eigentlicher Inhalt ist dieser: Seiner Familie (die gesündigt hatte) und „allen Heiligen" (die auch Sünder sind; samt den Vorstehern der Kirche, die sich auch bessern müssen) werden ihre Sünden, die sie bisher begangen haben (aber auch nur diese), vergeben werden durch die Barmherzigkeit Gottes, wenn — und da (die Bekehrung wird als sicher eintretend erwartet) — sie Buße tun, sich bekehren werden, nicht an der Bereitschaft Gottes zur Vergebung zweifeln und die dem Weltende vorhergehende „Trübsal" ohne neue Glaubensverleug-

[11] Näheres dazu bei Dibelius 447; 453; 511f.; Poschmann 146.

[12] In der Paradosis des Hippolyt (17; Dix 28) um 220, in der H. die traditionelle Praxis kodifizieren will, ist eine dreijährige Katechumenatszeit vorgesehen. Mag eine so lange Zeit vielleicht im Umkreis des Hermas noch nicht üblich sein (Justin kennt solche fixe Zeiten noch nicht), so wird man bei dem allgemeinen Stand der Kirche, wie er ihn schildert, bei dem der ursprüngliche Idealismus doch schon beträchtlich herabgemindert ist, auch annehmen dürfen, daß er auch schon zu Hermas' Zeiten (wie dann bei Hippolyt) zu Vorsicht bei der Aufnahme der Taufbewerber und so zu längeren Prüfungszeiten geführt hat.

nung überstehen werden (2, 2—3, 4). Das ist der Inhalt der „neuen" Offenbarung.

Welches ist ihr Sinn? Bedeutet sie, daß bisher eine solche Sündenvergebungsmöglichkeit nicht bestanden hat und so eine solche für postbaptismale Sünden durch Gott mittels dieser neuen Offenbarung erstmals geschaffen wird, oder ist der Inhalt lediglich die Verheißung der tatsächlichen Bekehrung der Familie des Hermas und die Befristetheit der Buße und die dadurch bedingte Unmöglichkeit einer späteren Buße für neue Sünden, welche beiden Umstände samt der göttlichen Zusicherung einer wirklichen Vergebung auch der (psychologische) Grund für die tatsächliche Bekehrung der Familie ist? Die zweite Deutung dieser Bußoffenbarung ist die einzig mögliche. Die Gründe sind folgende: Einmal ist es auch schon vor dieser neuen Offenbarung dem Hermas durchaus bekannt und selbstverständlich, daß seine Kinder, wenn sie aus ganzem Herzen Buße tun, mit den Heiligen in die Bücher des Lebens eingeschrieben werden (Vis I 3, 2), daß nur die Heiden und unverbesserlichen Apostaten (Apostaten einfachhin waren auch die Kinder des Hermas) wirklich verworfen werden (Vis I 4, 2). Die Vergebungsmöglichkeit der Sünden durch Buße ist also schon in der ersten Vision durchaus als selbstverständlich vorausgesetzt, ohne daß mit einem Wort angedeutet wird, daß die versprochene Verzeihung etwas bisher Unerhörtes sei. Dazu paßt auch genau der Inhalt der Bußoffenbarung selbst: wenn Hermas sie, „den Schwur des Herrn", seiner Familie mitteilt, wird sie durch die durch die Mitteilung hervorgerufene Sinnesänderung (für etwas anderes kann ja die Mitteilung nicht Grund sein, sie soll also offenbar nicht als Grund der Vergebung selbst und unmittelbar betrachtet werden) die Vergebung der Sünden bewirken (2, 4). Der Schwur des Herrn (2, 5. 8) hat aber nach dem Text eindeutig zum Inhalt nicht die Neueröffnung einer Bußmöglichkeit (davon ist mit keinem Wort die Rede), sondern die Befristetheit dieser Bußmöglichkeit. Und es ist leicht einzusehen, daß eine solche Mitteilung die angekündete und als eintretend vorhergesagte Wirkung haben kann, nämlich die tatsächliche Buße und die daraus erfolgende Vergebung der Sünden der Familie, zumal dadurch die subjektive und persönliche Gewißheit der Vergebung der Sünden (die an sich aus der allgemeinen Bereitschaft Gottes zur Vergebung allein, wegen der Ungewißheit der Erfüllung der dafür notwendigen Bedingungen, nicht absolut ist) wächst und so auch diese Sicherheit ein neues Motiv zur wirklichen Bekehrung wird, weil so Zweifel und Hoffnungslosigkeit, die sonst gern den Bußwillen lähmen, leichter überwunden werden (vgl. Vis III 11). Nicht die Eröffnung einer neuen, bisher nicht gegebenen Bußmöglichkeit ist also der Inhalt der Bußoffenbarung, sondern die Unmöglichkeit einer späteren, diese freilich nicht als bloße Drohung, sondern als wirksames Motiv der Bekehrung, die „jetzt", „in diesen Tagen" noch möglich ist. Dem entspricht es auch, wenn Mand IV 3, 4—5 gesagt wird, daß Gott in seiner Voraus-

sicht auch den Christen eine Bußmöglichkeit nach der Taufe eingeräumt habe, weil er vorauswußte, daß die Menschen wegen ihrer Schwachheit und der Verschlagenheit des Teufels nach der Taufe wieder sündigen werden.

Daß durch die Bußoffenbarung erstmals eine neue Vergebungsmöglichkeit für postbaptismale Sünden eröffnet wird, läßt sich auch nicht dadurch erweisen, daß Hermas gehört hat „von einigen Lehrern, daß es eine andere Buße als die nicht gibt, bei der wir ins Wasser hinabstiegen und Nachlaß unserer früheren Sünden empfingen" (Mand IV 3, 1). Wir brauchen durchaus nicht anzunehmen, daß diese „einigen Lehrer" eine rigoristische Sondergruppe[13] bildeten (etwa montanistischen Gepräges). Denn ihre These wird ja vom Bußengel gebilligt (3, 2). Aber gerade die Weise, wie diese Billigung geschieht, zeigt, daß schon immer eine postbaptismale Bußmöglichkeit bestanden haben muß. Denn das Axiom der „Lehrer" wird nicht als alter Grundsatz erklärt, der früher richtig war, jetzt aber durch eine neue Offenbarung abgeschafft werde, sondern als die auch jetzt noch geltende Formulierung der idealen Forderung (die früher ebensowenig wie jetzt eine zweite Bußmöglichkeit wirklich ausschließen soll): „Du hast recht gehört (mit diesem Axiom der ‚Lehrer'). So nämlich verhält es sich. Denn es müßte derjenige, der den Nachlaß der Sünden empfangen hat, nicht mehr sündigen, sondern in Reinheit verharren". Das ἔδει als Imperfekt besagt wie z. B. Vis III 4, 3; Sim VI 4, 2 — im Gegensatz zu einem δεῖ: Mand IV 1, 8; Sim VII 1 —, daß der früher Getaufte nicht mehr hätte sündigen sollen, es aber doch getan hat, während ein präsentisches δεῖ einfach die strenge moralische Notwendigkeit ohne Seitenblick auf den Widerspruch der Wirklichkeit aussagt. Da dieses ἔδει nicht als Gegensatz, sondern als Begründung und genauere Inhaltserklärung des Satzes der Lehrer eingeführt wird (γαρ!), zeigt sich, daß nach dem Bußengel (d. h. nach Hermas) dieser Satz der Lehrer nichts anderes sagen will als die Forderung, die Taufgnade zu bewahren. Daß diese Deutung richtig ist, d. h. daß es sich um ein Nebeneinanderbestehen der beiden Axiome („nur Taufnachlaß" — „Buße für Sünden nach der Taufe") und nicht um ein zeitliches Sichablösen der Geltung dieser Axiome handelt, zeigt die Fortsetzung der Erklärung des Engels. Er will seine Erklärung nich genauer verdeutlichen (das δηλώσω will nicht mehr sagen, da ja die Bußmöglichkeit schon längst dem Hermas bekannt ist, also nicht einer neuen „Offenbarung" bedarf). Aber, sagt der Engel, er wolle mit dieser Erklärung den gegenwärtigen und künftigen Neugetauften keinen Anlaß zum Sündigen geben.

[13] Über die Deutung dieser „Lehrer" vgl. Poschmann 165. — G. Bardy will in ihnen immer noch eine Sondergruppe erblicken und bringt sie mit den getadelten Lehrern von Sim VIII 6, 5 und IX 19, 2f; 22, 14 in Zusammenhang; vgl. G. Bardy, Les écoles Romaines au second siècle: RHE 28 (1932) 501–532; für Hermas 503–506. Doch paßt das Lob in Mand IV und der Tadel in den Sim VIII/IX nicht gut auf dieselbe Gruppe von Lehrern, obwohl sie auch bußtheoretische Irrtümer verbreiteten.

„Denn (der folgende Satz 3, 3b ist, wie das γάρ zeigt, nur als Begründung für das Nicht-Anlaß-zur-Sünde-geben-wollen gemeint, nicht als der Inhalt der angekündigten „Erklärung") diese Neugetauften haben keine μετάνοια, sondern (vielmehr) ihren (Tauf-) Nachlaß ihrer Sünden", d. h. also: diese sollen (damit ihnen kein Anreiz zur Sünde gegeben werde) nur wissen, daß sie diese Vergebung ihrer Sünden bewahren müssen (3, 3b. 4). Und nun folgt die angekündete nähere Erklärung, warum und wie es neben und trotz dem idealen Axiom der Lehrer noch eine Bußmöglichkeit für postbaptismale Sünden gebe (3, 4—6): Die Altchristen haben (und dürfen somit auch davon wissen) eine Buße für ihre Sünden, denn Gott kennt in seiner Vorsehung die Schwäche der Menschen und die List des Teufels und hat darum in seinem großen Erbarmen (groß, nicht neu wird es genannt!) eine solche Bußmöglichkeit gegeben, so daß wer nach der Taufe (dies ist die „große und heilige Berufung"[14]), vom Teufel versucht, sündigt, noch einmal eine (einzige) Buß- und Vergebungsmöglichkeit hat. Die genauere Erklärung des Sinnes und der Grenzen des Axioms der Lehrer und die Rechtfertigung der einmaligen Bußmöglichkeit der Altchristen liegt also nicht darin, daß früher ein strengeres, jetzt ein neues, milderes Prinzip gelte — von einem solchen Wechsel ist nicht die Rede —, sondern darin, daß Gott in seiner Barmherzigkeit eine Vergebungsmöglichkeit geschaffen hat und darum dieses Axiom der Lehrer mehr ein ideales, als ein in der Praxis ausschließliches Prinzip ist, wenn es eigentlich auch nur Norm sein soll nicht für die Neugetauften, sondern für diejenigen, die als Altchristen eben doch gesündigt haben. Würde es sich um ein durch neue Offenbarung zu verkündendes „Jubiläum" handeln, dann könnte die Frage gar nicht sein, wie die Meinung der Lehrer auszulegen und als immer noch berechtigt erklärt werden könne, sondern es könnte nur gesagt werden, daß dieses Axiom jetzt abgeschafft ist; dann wäre die Unterscheidung zwischen „Nachlaß" in der Taufe und „Buße" für baptismale Sünden in diesem Zusammenhang ganz überflüssig, dann dürfte die Bußmöglichkeit für Altchristen nicht mit allgemeinen, immer geltenden und von Gott immer schon gewußten Gründen begründet werden, dann müßte die Erfolglosigkeit einer weiteren Bußmöglichkeit nach der einmaligen postbaptismalen μετάνοια (3, 6b) viel eindeutiger

[14] Zahn, Funk, Rauschen, Watkins hatten unter dieser Berufung das „Bußjubiläum" verstanden, das Hermas angeblich verkündigen soll. Dagegen hat d'Alès mit Recht gezeigt — und es wird heute auch nicht mehr bestritten —, daß mit dieser Berufung die Taufe zu verstehen ist (vgl. L'édit de Calliste 73—78). Die „Berufung" ist auch sonst bei Hermas die Taufe (Sim VIII 1, 1; IX 14, 5), und Sim VIII 11, 1 wird die „Sendung" des Bußengels ausdrücklich von der „Berufung" durch den Sohn Gottes unterschieden. Man kann also aus Mand IV 3, 3. 4. 6 nicht herauslesen, daß die Altchristen erst von der Verkündigung des Bußauftrags des Hermas an eine einmalige weitere Bußmöglichkeit haben. Sie haben sie vielmehr von ihrer Taufberufung an, wenn auch diese Möglichkeit außerhalb des Gesichtskreises der Neuchristen oder Taufbewerber bleiben soll (3, 2. 3). — Von der Taufe hatte diese „Berufung" auch schon Klemens von Alexandrien verstanden: Strom II 13, 56f.

ausfallen und müßte von Gott her, nicht vom zweifelhaften Gesinnungszustand des Menschen her begründet werden, wie es Hermas immer wieder tut[15].

Wenn Hermas nach dieser Erklärung des Engels „wieder aufzuleben" erklärt, so deutet auch dies nicht darauf hin, daß er etwas gänzlich Neues durch den Engel gehört hat, sondern gehört mehr zu den Abschlußfloskeln eines unbeholfenen Stilisten. Denn von der Bußmöglichkeit (ganz gleich, wie sie näher zu deuten ist) hat Hermas schon früher gewußt, wie schon gezeigt wurde. Dennoch ist auch in der Erklärung des Engels immer noch Grund genug zu einem „Wiederaufleben". Denn wenn auch die grundsätzliche Möglichkeit einer Sündentilgung nach der Taufe bisher nicht unbekannt war, ein rein theoretisches Problem also nicht bestand, so konnte als praktisches Problem doch sehr wohl Mißtrauen über die Wirksamkeit der postbaptismalen Buße bestehen; wenn man überzeugt war, daß es einer langen und mühsamen Buße bedürfe, daß sie *μετάνοια* und nicht einfach *ἄφεσις* der Sünden ist, dann konnte sehr wohl Zweifel an der konkreten Wirksamkeit der Buße (trotz des schon gewußten theoretischen Prinzips) in Hermas leben, die neue Erklärung über die alte Möglichkeit ihm und den Lesern seiner Botschaft helfen, die greisenhafte und zweiflerische Schwachheit ihres Geistes zu überwinden (Vis III 9, 2) und ihnen die Gewißheit geben, daß die bisherigen Sünden wirklich vergeben werden, wofern sie von nun an nur nicht mehr weitersündigen (Mand IV 3, 7). Zusammenfassend können wir also sagen: Weder in Vis II noch in Mand IV ist davon die Rede, daß die verkündete Bußmöglichkeit für Sünden nach der Taufe ein neues, bisher unbekanntes Gnadenprivileg Gottes sei. Was neu ist, ist die eschatologische Befristetheit dieser Bußmöglichkeit und die Zusicherung ihres faktischen Erfolgs in den vorliegenden Fällen.

Schließlich ist allseitigen zur Würdigung dieser Lehre des Hermas noch folgendes zu bedenken: So sehr diese eschatologische Bußstimmung des Hermas bei ihm auch auf subjektiven und irrigen Voraussetzungen (hinsichtlich des baldigen Eintreffens des Jüngsten Tages) beruht, so ist doch in ihr auch ein wahrer Kern enthalten, den wir heute nur zu leicht vergessen: wer nach der Taufe sündigt, begibt sich wissentlich in eine Situation, die trotz des Bestehens einer grundsätzlichen Buß- und Vergebungsmöglichkeit vom Menschen her gesehen keine Garantie einer neuen Vergebung enthält. Denn dem Sünder ist trotz der allgemeinen und grundsätzlichen Vergebungsmöglichkeit seiner Sünden die Gewißheit entzogen, daß er noch einmal die innere (er hat als Glaubender gesündigt!) und äußere (er kann immer sterben) Möglichkeit einer Umkehr tatsächlich haben wird. Und insofern ist diese,

[15] Wenn es sich um einen befristeten Vergebungswillen Gottes handeln würde, bräuchte Hermas nur zu erklären: von jetzt an oder nach der *paenitentia secunda* vergibt Gott nicht mehr, auch wenn man Buße tut. Er sagt aber immer: eine weitere Vergebung gibt es nicht mehr, weil man nicht Buße tut oder tun kann.

wenn sie ihm doch geschenkt wird, nicht einfach die bloße Anwendung der allgemeinen institutionellen Vergebungsmöglichkeit, sondern eine „aktuelle", immer „einmalige" Gnade Gottes, über die er keine Verfügung hat, die ihm als immer neues Wunder, wie eine „Offenbarung" zukommt, bei der nie eine Garantie gegeben ist, daß sie noch einmal kommt, wenn sie jetzt verscherzt wird. Hermas hat mehr recht, als auf den ersten Blick unsere Betonung, daß er kein „Jubiläum" verkünde, erkennen läßt. Der an die konkrete Existenz eines Menschen gerichtete Satz: „Dir wird Buße geschenkt", muß auch heute noch den Menschen, wie Hermas, treffen als ein unerwartbares Wunder, an dem er zweifeln müßte, wenn er an die unergründliche Verlogenheit des Menschen denkt, der im Glauben wieder sündigt, und an die unaufhebbare Unverfügbarkeit über sein diesseitiges Dasein.

d) Taufe und postbaptismale Buße

Diese Frage mußte eben schon kurz gestreift werden. Aber dennoch bedarf sie noch einer eigenen Prüfung, die auch rückwärts noch einmal das Ergebnis des vorigen Abschnittes bestätigen wird. Mand IV 3, 3 macht Hermas die Unterscheidung zwischen einer postbaptismalen *μετάνοια* und der *ἄφεσις* der Sünden in der Taufe. Er kennt also neben einem allgemeinen Begriff jeder Bekehrung (*μετάνοια*; vgl. Mand IV 3, 1) einen engeren, spezifischen, der nur für postbaptismale Sünden in Frage kommt. Wir haben schon gesagt, daß in dem Zusammenhang von Mand IV 3 diese Unterscheidung völlig überflüssig wäre, wenn die postbaptismale Vergebungsmöglichkeit ein neuer und darum nach dem reinen Belieben Gottes begrenzter Gnadenakt Gottes wäre. Denn dann hätte Hermas nur erklären müssen, den Neuchristen stehe eine solche Möglichkeit nicht zu Gebote, weil sie nur für die Altchristen gegeben sei, nicht aber erklären brauchen, die Neuchristen dürften nicht mit einer *μετάνοια* rechnen, sondern müßten sich an die (offenbar als das Größere und Bessere und darum nicht zu Verscherzende gemeinte) *ἄφεσις* halten. Damit ist aber noch nicht klar, worin nun genauerhin der Unterschied zwischen dieser *ἄφεσις* und der *μετάνοια* bestehe. Worin dieser Unterschied bestehe, wird eigentlich nicht gesagt. Wir werden also annehmen dürfen, daß er trotz aller literarischen Fiktion einer Belehrung durch den Bußengel schon bekannt war, was wiederum bestätigt, daß die postbaptismale Bußmöglichkeit keine unerhörte Neuheit war. Wenn wir nun wenigstens indirekt versuchen, den Unterschied zwischen diesen beiden Begriffen zu verdeutlichen, dann können wir gewiß daran denken, daß die *μετάνοια* für die Anschauung des Hermas ein mühevolles und langdauerndes Werk war, eine aus der neuen Einsicht kommende „Demütigung und Reinigung" seiner Seele (Mand IV, 2, 2), Wandel nach den Geboten (2, 4), Gebet um Vergebung (Vis I 1, 9), Zurechtweisung durch andere und vor allem durch kirchliche Vorsteher (Vis I 3, 2; Vis II 4, 3), die ein Zuchtrecht in der Gemeinde haben (Vis III 9, 10; Sim IX 31, 5. 6),

das sich bis zur Exkommunikation steigern kann (vgl. Mand IV 1, 8. 9: wenn schon der private Verkehr mit der ehebrecherischen Ehefrau abgebrochen wird, kann sie auch in der Gemeinde nicht geduldet gewesen sein). Dazu kamen sicherlich Fasten (vgl. Vis III 10, 6; Sim V 1) und Almosen (Sim V 3; Vis III 9, 4—6) und ähnliche Werke der Nächstenliebe (Mand VIII 10; Sim IX 20) und schließlich das geduldige Ertragen der von Gott selbst verhängten Drangsale (Sim VI 2, 5—3, 6). Man kann nun in einer so gearteten Bußforderung, die erst langsam (vgl. z. B. Sim VI 4) zur „Heilung" des Menschen und zur „Reinigung" von den Sünden führt (Heilung: Vis I 1, 9; Mand IV 1, 11; 6, 2 usw.; Reinigung: Vis III 2, 2; Sim VII 2) und nur so zum Sündennachlaß (den Hermas auch der *μετάνοια* zuschreibt: Vis II 2, 4; Mand IV 4, 4; Sim VII 4; Sim IX 33, 3), einen Unterschied zur *ἄφεσις* der Taufe sehen, die die Sündenvergebung rascher, sicherer und weniger mühevoll erreichen läßt. Und wir hätten dann noch ein genaueres Verständnis der Ansicht der „Lehrer", die nur eine einzige Taufmetanoia kennen, die unmittelbar zu einer vollen *ἄφεσις* der Sünden führt ohne den langen Weg der Buße. Es würde dann noch klarer sein, daß der Engel trotz der postbaptismalen Bußmöglichkeit der Ansicht der Lehrer nicht widersprechen muß: eine solche *ἄφεσις* ohne Buße im engeren Sinn des langdauernden Bußetuns gibt es auch nach der Botschaft des Engels nur einmal, in der Taufe. Aber ob sich Hermas das alles genau so gedacht hat, läßt sich aus der kurzen Andeutung in Mand IV 3, 3 allein nur schwer beweisen. Immerhin ist es eine plausible Erklärung des tatsächlich gemachten Unterschiedes. Dazu kommt, daß die spätere Tradition[16], angefangen von Klemens von Alexandrien,

[16] So wird schon 2 Klemens 8, 6 gesagt: Bewahrt das Fleisch rein und das Siegel unbefleckt, damit wir das ewige Leben empfangen. Scheinbar ist dieses Leben nur erreichbar, wenn das Taufsiegel nie verloren ging. Und doch kennt der 2. Klemensbrief eine postbaptismale Buße (vgl. Poschmann, Paenitentia secunda, S. 124ff). Bei Justin, Dialog 44 heißt es, die einzige Hoffnung sei, nach der *ἄφεσις* der Sünden in der Taufe in Zukunft ohne Sünden zu leben. Und doch erhält jeder Bußfertige von Gott Verzeihung (vgl. Poschmann 209f). Origenes erklärt: Außer der Taufe keine *ἄφεσις* der Sünden (Exhort. ad mart. 30), und bestreitet doch nicht, daß auch die schwersten Sünden durch eine nachfolgende Buße getilgt werden können. Vgl. meinen Aufsatz über die Bußlehre des Origenes in RSR 37 (1950) 47—97. 252—286. 422—456. In Jerem. hom. 19 n. 4 (PG 13, 508f) entwickelt, wenn zunächst auch in anderem Zusammenhang, Origenes eine ganze Theorie des heilsamen Irrtums (z. B. über Ehemoral), die auch auf unsere Frage paßt, da der Irrtum über die Weite der Barmherzigkeit Gottes auch in diese Theorie hineingezogen wird. Tertullian sagt unbefangen in seiner katholischen Zeit, wo er eine Tilgung auch der schwersten Sünden nach der Taufe lehrt, zu den Katechumenen: *semel delicta diluuntur, quia ea iterari non oportet* (De bapt. 15), ja er begründet von daher in cap. 18 den Grundsatz, die Taufe nicht zu früh zu empfangen. Auch er spricht nur sehr ungern von einer postbaptismalen Buße zu den Christen: *Nihil iam de paenitentia noverint, nihil eius requirant. Piget secundae, immo iam ultimae spei subtexere mentionem, ne tractantes de residuo auxilio paenitendi spatium adhuc delinquendi demonstrare videamur* (De paenit. 7, 1—6). Pacian predigt seinen Täuflingen: *semel liberamur... tenete quod accepistis* (De sancto bapt. 7; PL 13, 1094), und doch ist er einer der eindeutigsten Bekämpfer jedes novatianischen Rigorismus.

diesen Unterschied auch kennt und ihn in der angedeuteten Weise auffaßt. Wenn man nicht gut annehmen kann, daß diese ganze spätere Tradition nur von dieser kurzen Andeutung bei Hermas abhängig ist, zumal sie wohl doch nicht von Hermas erfunden ist, dann gewinnt diese Deutung auch für Hermas noch größere Wahrscheinlichkeit. Anderseits darf dieser Unterschied zwischen Taufaphesis und Metanoia nach der Taufe auch nicht übertrieben werden. Denn, wie schon gesagt wurde, faktisch kennt die alte Kirche, wie der im 2. Jahrhundert erfolgte Ausbau des Katechumeneninstituts zeigt, auch ein sehr reales Bußetun für die Taufbewerber. Ja, das ist auch bei Hermas selbst angedeutet. Denn genau genommen ist Mand IV 3, 1 die *μετάνοια* nicht einfach die Taufe selbst, sondern die „Buße" anläßlich (*ὅτε*) der Taufe. Darf nun ein solcher Unterschied zwischen der Taufe und der postbaptismalen Buße bei Hermas angenommen werden, dann wird auch die verschiedene pastoralpädagogische Behandlung der Taufbewerber und Neuchristen einerseits und der Altchristen anderseits, die wir aus Mand IV 3 zu erkennen glaubten, wieder verständlicher. Sie wurde in späterer Zeit zweifellos gemacht und sie ist erst recht in älteren, noch vom idealen Schwung erfüllten Zeiten vorauszusetzen: man betonte vor Taufbewerbern nicht, daß sie auch nach der Taufe noch eine Bußmöglichkeit haben, sondern schärfte ihnen nur eindeutig ein, daß sie die Taufgnade, das Siegel, bewahren müssen, daß sie nur die eine Taufe haben und darum fortan sündenlos leben müssen. Wenn wir diese Unterscheidung von *μετάνοια* und *ἄφεσις* voraussetzen, dann erscheint das Verschweigen einer *μετάνοια*-Möglichkeit nach der Taufe in dem Satz, die Taufbewerber hätten nur eine einmalige *ἄφεσις* der Sünden, nicht nur als eine pädagogische Maßnahme, sondern spricht auch eine Wahrheit aus, die immer gilt: eine solche *ἄφεσις* wie in der Taufe gibt es nur einmal.

In Epist. 1 n. 5 (PL 13, 1055) entwickelt er ausdrücklich eine Theorie über das pädagogische Schweigen über eine zweite Bußmöglichkeit gegenüber den Täuflingen: *sed nos hanc indulgentiam Dei nostri miseris, non beatis, nec ante peccatum, sed post peccata detegimus; nec sanis medicinam, sed male habentibus nuntiamus.* (Vgl. auch seine Apostrophierung der Kapitalsünder, die offenbar bewußt zunächst den Eindruck der Unvergebbarkeit solcher Sünden machen will, während er sie — wie die Folge zeigt — nur zur Übernahme der öffentlichen Kirchenbuße bewegen will: Paraenesis de paenitentia 4—5: PL 13, 1084.) Chrysostomus, In Hebr. hom. 31 n. 2 (PG 63, 214) spricht über das pädagogische Schweigen des Paulus im Hebr über eine weitere Bußmöglichkeit. Hieronymus sagt von der Taufe: *solum potest peccata dimittere* (In Isaiam I, 1 v. 16; PL 24, 35). Mag dies auch zunächst im Gegensatz zu den jüdischen Reinigungsriten gesagt sein, es zeigt doch, wie unbefangen man die Einzigkeit der Taufe hinsichtlich der Sündenvergebung hervorheben konnte, ohne Novatianer zu sein. Auch für Augustinus ist die kirchliche Buße nach der Taufe etwas, was im Leben eines Christen nach der Taufe eigentlich nicht vorkommen, mit dem man nicht rechnen darf: Epist. 265, 2 (PL 33, 1086); Sermo 352, cap. 3 n. 8 (PL 39, 1558).

3. DIE EINMALIGKEIT DER BUSSGEWÄHRUNG

Die Möglichkeit, alle postbaptismalen Sünden zu tilgen, ist also nach Hermas nicht eine durch eine neue Offenbarung erstmals gewährte Möglichkeit, aber ist sie einmalig.

a) Die Tatsache der Einmaligkeit

Hermas lehrt an zwei Stellen, diese von ihm verkündete *μετάνοια* sei einmalig: Mand IV 1, 8; 3, 6. Es ist für uns die erste greifbare Bezeugung dieser Einmaligkeit. Ist Hermas auch der, der diesen Grundsatz zum ersten Mal ausgesprochen hat, oder formuliert er nur ein Prinzip, das schon vor ihm bestand? Bezieht sich diese Einmaligkeit auf die Einmaligkeit bloß einer kirchlichen Bußgewährung und Rekonziliation, oder meint Hermas, daß der Sünder von Gott nur einmal die Sünden vergeben erhalte? Diese Fragen können nur (wenn überhaupt) beantwortet werden, wenn wir wissen, wie diese Einmaligkeit bei Hermas begründet wird.

b) Die Begründung der Einmaligkeit der Bußgewährung und ihr Sinn

Diese Begründung ist nun bei Hermas nicht einheitlich. Zunächst spielt bei ihr ohne Zweifel seine Lehre von der Befristetheit der Buße eine Rolle: weil überhaupt bald durch das Weltende eine Bußmöglichkeit aufhört und die Vollendung der Buße eine geraume Zeit dauert, kann für ihn schon aus diesem praktischen Grund eine mehrmalige Buße nicht in Frage kommen. Diese Befristetheit der Bußmöglichkeit ist nicht nur immer wieder ausgesprochen, sondern sie nimmt auch der Einmaligkeit der Buße jede Auffälligkeit und Problematik für den, der diese Befristetheit voraussetzt; diese aber ist ja gerade der entscheidende Punkt in der Bußprophetie des Hermas. Aber die Befristetheit der Bußmöglichkeit ist wohl nicht der einzige Grund für ihre Einmaligkeit. Hermas betont sehr oft, daß ein zauderndes, zweifelndes, nicht wirklich „von Herzen" kommendes Bußetun nur schwer auf Vergebung hoffen könne, daß das Fehlen einer wahren Bußfertigkeit der Grund sei, warum gewisse Sünden nicht vergeben werden. So liegt es mindestens nahe, daß Hermas die Rückfälligkeit nach der ersten postbaptismalen Buße als ein Zeichen von Unbußfertigkeit und Unehrlichkeit der Bußgesinnung wertet und darum eine weitere Buße für unmöglich, weil aussichtslos, hält. Wenn man bedenkt, daß es sich konkret in einem solchen Fall immer um einen von der Kirche Abtrünnigen oder von ihr Exkommunizierten handelt, der nach langer Buße schon einmal von ihr wieder aufgenommen worden und nun wieder abgefallen war, wird man es viel weniger seltsam empfinden, daß man bei einem solchen an der Entschiedenheit und Aufrichtigkeit seiner Buße zweifelte, so jemand für einen „hoffnungslosen Fall" hielt, als wenn wir unwillkürlich an unsere heutige „Absolutionsverweigerung" bei einem rückfälligen Sünder denken. Vom Gesichtspunkt einer Aufnahme in die heilige Gemeinschaft der Kirche aus mußte man psychologisch viel leichter

dazu kommen, auf Unwürdigkeit zu erkennen, als von unseren heutigen Gesichtspunkten. Von einem solchen alten Gesichtspunkt aus war ein solches Urteil auf Unwürdigkeit zwar einerseits gemeint als Urteil vor Gott und der Kirche und konnte doch anderseits den „hoffnungslosen Fall" — Gott überlassen. Ja, wenn[17] die Sünder, die ὑπὸ χεῖρα sündigen, wirklich solche sind, die nach der einmaligen Buße „fortgesetzt" (im Wechsel) sündigen und Buße tun wollen (Mand IV 3, 6), dann wäre an dieser Stelle mehr oder weniger ausdrücklich die zu präsumierende Unbußfertigkeit eines solchen Sünders als Grund der nur einmal sinnvoll möglichen postbaptismalen Buße angesprochen. Als weiteren Grund könnte man sich auch folgenden denken: Diese postbaptismale Buße ist für Hermas in deutlicher Parallele zur Taufe (Mand IV 3, 3f). So ist es denkbar, daß Hermas auch eine Parallelisierung der Buße mit der Taufe derart vornimmt, daß er die Einmaligkeit, die der Taufe zukommt, auch von der postbaptismalen Buße aussagt. Mindestens (oder auch nur) in dem Sinn, daß er aus pastoral-pädagogischen Gründen ebenso, wie er gegenüber den Täuflingen von der Möglichkeit einer Buße nach der Taufe schweigt, auch den Altchristen gegenüber nur von einer Bußmöglichkeit für sie zu reden wagt, um keinen Anreiz zur Sünde zu geben, damit in diesem Sinn auch die sündigen Altchristen von dem (an sich auch nur „idealen") Prinzip ausgehen: wir haben nur eine μετάνοια. Beide zuerst vermuteten Gründe der Einmaligkeit der Buße sind aber solche, die sich auf die Frage einer Wirksamkeit der Buße

[17] Wir sagen: wenn...; denn es scheint nicht einfach ausgemacht zu sein, daß das ὑπὸ χεῖρα ἁμαρτάνειν sicher bedeutet: fortwährend, immer wieder sündigen. ὑπὸ χεῖρα ist im Sinn von „fortwährend", „immerfort" sonst nicht zu belegen. Das Wort kommt bei Hermas vor: Vis III 10, 7; V, 5; Mand IV 3, 6. Es wird an diesen Stellen von den alten lateinischen Übersetzungen mit *confestim*, bzw. *subinde* wiedergegeben. Zunächst ist nun *confestim* immer noch nicht „fortwährend", und wenn der alte Übersetzer *subinde* im selben Sinn versteht (was durchaus möglich ist), dann wäre auch durch das *subinde* (was „öfters" heißen kann, aber nicht muß) die behauptete Bedeutung noch nicht durch die alte Übersetzung bewiesen. Ganz abgesehen davon, daß es noch nicht ausgemacht ist, daß sie den griechischen Text notwendig richtig verstanden hat. Die Erklärung, die Dibelius (478) gibt, wie es von den in den Papyri belegbaren Bedeutungen von ὑπὸ χεῖρα zu der hier vermuteten komme, leuchtet höchstens ein, wenn man die vermutete Bedeutung als in sich schon sicher voraussetzt, und arbeitet mit Bedeutungen des Wortes in den Papyri, die auch alles andere als sicher sind. Man kann auch nicht sagen, daß sich die behauptete Bedeutung von ὑπὸ χεῖρα in Vis III und V aus dem Zusammenhang als sicher erweist. Sie gibt dort einen Sinn; aber damit ist nicht bewiesen, daß dieser Sinn der richtige ist. Eine Bedeutung wie „sans gêne" würde auch diesen Stellen gerecht werden. Das lateinische *sub manu* (das man vielleicht auch hinter dem Griechischen vermuten kann) hat auch nicht die Bedeutung „fortwährend". So ist es nicht eigentlich bewiesen, daß in Mand IV 3, 6 das ὑπὸ χεῖρα nicht doch als Gegensatz zu dem vorausgehenden ὑπὸ τοῦ διαβόλου gemeint ist (also die nach Hermas keine Aussicht auf wahre Reue habende Verstocktheitssünde meint, die höchstens mit einem Schein von „Buße" verbunden ist, die aber kein Bußetun „aus ganzem Herzen" bedeutet), wie Windisch 364 schon meinte. — Insofern freilich wohl Hermas (wie später ausdrücklich Klemens von Alex. Strom II 13, 57. 4) in einem Rückfall nach der zweiten Buße eine solche Bosheitssünde realisiert sehen mag, käme sachlich eine Interpretation von Mand IV 3, 6 im Sinn einer Verstocktheitssünde auf dasselbe hinaus. Vgl. Poschmann 165 Anm. 1.

vor Gott beziehen. Sie geben also keine Berechtigung zu meinen, Hermas denke an eine Unmöglichkeit einer weiteren kirchlichen Buße, die nicht mehr gestattet wäre, während eine Vergebung der Sünden vor Gott immer noch sicher zu erwarten sei. Dies um so mehr, als es sich ja bei der ganzen Bußfrage des Hermas ausdrücklich immer nur darum handelt, ob und unter welchen Voraussetzungen der Sünder bei Gott Vergebung finden könne. Auf jeden Fall würde eine weitere kirchliche Buße verweigert, weil (nicht obwohl) keine Sicherheit darüber mehr besteht, daß Gott noch vergeben wird.

Damit ist nicht gesagt, daß die Einmaligkeit der Buße nichts mit der kirchlichen Buße zu tun habe, es ist nur gesagt, daß diese Einmaligkeit bei Hermas im letzten nicht kirchendisziplinär begründet sei. Die Einmaligkeit hat etwas mit ihrer Kirchlichkeit zu tun. Sie ist ja zunächst deutlich in Parallele mit der Einmaligkeit der Taufe, also mit einem greifbaren und auch juridisch faßbaren Vorgang, der nur einmal ist und in seiner Einmaligkeit kirchlich ist. Ferner kann man sich unter der „Einmaligkeit" konkret überhaupt nichts vorstellen, wenn man die Kirchlichkeit der Buße nicht einberechnet. Denn worin sollte die Einmaligkeit der Buße, wenn diese als rein innerer Gewissensvorgang mit Gott gedacht wird, bestehen? Wie sollte man das Vergebensein der Sünden, nach dem es kein weiteres Vergebenwerden mehr gibt, feststellen, so daß man sagen könnte: „Von jetzt an ist so etwas nicht mehr möglich"? Kurz: gerade die Selbstverständlichkeit, mit der die Einmaligkeit der Buße als Prinzip eingeführt wird, zeigt, daß Hermas an eine Buße denkt, die irgendwie (in einem noch näher zu bestimmenden Sinn) vor der Kirche geschieht und einen deutlichen Abschluß findet. Dieser Konsequenz kann man nur entgehen, wenn man annimmt, daß die Einmaligkeit der Buße überhaupt nichts anderes ist als die eschatologische Befristetheit der Buße. Diese scheint wohl ein Grund für jene zu sein (es hat keinen Sinn, einen Rückfälligen bei dem drohenden Weltende noch einmal zur Buße zuzulassen, da diese ja doch zu spät kommt), ist aber nicht einfach damit identisch. Denn in Mand IV 3 ist die Einmaligkeit ohne Blick auf das nahende Ende ausgesprochen und scheint mit der Unbußfertigkeit des Sünders, also mit einem Grund motiviert, der von den eschatologischen Erwägungen unabhängig ist. Anderseits wird die Einmaligkeit der Buße so selbstverständlich und ohne ein sichtliches Bemühen, sie zu begründen, eingeführt, daß es nicht sicher scheint, daß Hermas sie zum ersten Mal ausgesprochen hat. Auch wenn er nicht der einzige Urheber dieses Prinzips gewesen sein sollte, ist es natürlich doch denkbar, daß es auch sonst aus denselben Erwägungen entstanden ist, die wir bei Hermas als Hintergrund vermuten können, so daß wir mit dieser Annahme auch nicht sonderlich weiterkommen. Man wird es auch nicht einfach für sicher und selbstverständlich halten (trotz der hohen Schätzung, die der Hirt im frühen kirchlichen Altertum genoß), daß die spätere Übernahme

der Einmaligkeit der Buße (schon von Klemens von Alexandrien und Tertullian an; jetzt als bloß kirchliche gemeint) nur von Hermas abhängig ist. Denn ist damit die Selbstverständlichkeit dieser Übernahme, ihre Allgemeinheit und ihr zähes Leben hinreichend erklärt? Hier bleiben wohl Fragen, die nicht mehr ganz aufzuklären sind. — Wir werden nur sagen können: bei Hermas ist die Einmaligkeit einer postbaptismalen Buße zum ersten Mal greifbar. Was man dafür als Begründung vermuten kann, ist kein Beweis dafür, daß ein solches Prinzip mit dem Anspruch auftreten kann, ein allgemeines, immer geltendes und unveränderliches Gesetz göttlichen Rechtes zu sein. War dieses dunkle und an sich vieldeutige Prinzip aber einmal ausgesprochen, sei es auf Grund der Autorität des Hermas allein, sei es auch durch andere mitbegründet, dann ist das folgende leicht zu erklären: Das Prinzip war da; es wirkt nun durch sein eigenes Dasein weiter, ganz gleich, ob die psychologischen und eschatologischen Überlegungen, die ihm einst sein Dasein gegeben haben, noch vorhanden sind oder anerkannt werden; es wird aus einem theologisch gemeinten Prinzip (der Einmaligkeit der Buße vor Gott) ein kirchenrechtliches Prinzip der Einmaligkeit der Buße vor der Kirche (bei Tertullian ist dieser Übergang ziemlich deutlich zu greifen[18]), es erhält (z. B. bei Augustinus[19]) eine neue Begründung, die der alten ungefähr widerspricht; es bleibt, weil das Abgehen von einem solchen strengen Grundsatz für das ungeklärte Empfinden immer wie Laxismus aussieht und darum einen unbefangenen Mut voraussetzt, der nun einmal unter Menschen nicht alltäglich ist; es verschwindet schließlich nur darum, weil es sterben konnte, ohne daß man es töten mußte. — Aber wiederum: auch in diesem Grundsatz des Hermas von der Einmaligkeit der Buße lebt ein unvergänglicher Kern, den wir gewöhnlich übersehen: so wie man nicht echt lieben kann, ohne daß in diesem Akt der Liebe der Gedanke ausgeschlossen ist, daß sie widerruflich sein und aufhören könnte, so kann man nicht die Schuld vor Gott, dem Unbedingten, bereuen, ohne daß diese Reue in sich eine innere Unwiderruflichkeit und Einmaligkeit trägt. In sich selbst ist sie immer einmalig, nur gleichsam von außen und vom Unbeteiligten kann gesagt werden, daß sie öfters vorkommen könne.

---

[18] Denn Tertullian muß auch dem Sünder, dem er die kirchliche Wiederversöhnung in seiner montanistischen Periode verweigert, doch irgendeine Hoffnung der Vergebung bei Gott lassen, und zwar tut er das wesentlich eindeutiger als Hermas. So ist doch auch für die katholische Seite der Erkenntnis vorgearbeitet, daß eine Vergebung (nämlich beim rückfälligen Sünder) auch dann noch bei Gott angenommen werden kann, wo die Kirche eine zweite Rekonziliation verweigert.

[19] Augustinus, Epist. 153, 7 (PL 33, 655) sucht eine Begründung der Einmaligkeit der kirchlichen Wiederversöhnung, die ganz unabhängig ist von dem Zweifel an der Disposition auf Seiten des Sünders und dem daraus folgenden Zweifel an der göttlichen Vergebung: *ne medicina vilis minus utilis essel aegrotis, quae tanto magis salubris, quanto minus contemptibilis fuerit.*

c) Das Los der Rückfälligen

Wenn wir nach dem Los der Rückfälligen nach dieser einmaligen postbaptismalen Buße fragen, so ist zunächst festzustellen, daß Hermas im Gegensatz zu den Sündern, die er bei seiner Mahnung zu einer ersten solchen Buße sehr konkret vor Augen hat, konkrete Fälle solcher Rückfälligen offenbar nicht vor sich hat. Denn auch die Fälle, bei denen er an einer erfolgreichen μετάνοια zweifelt, sind Unbußfertige nach der Taufe, nicht nach der postbaptismalen Buße[20]. Höchstens bei dem Fall des Maximus (Vis II 3, 4) haben wir es mit einem Fall zu tun, der insofern hierher gehört, als Hermas bei diesem Christen, der apostasiert (und offenbar wieder in die Kirche aufgenommen) war, die Gefahr eines neuen Abfalls als nicht unmöglich betrachtet. Diese Tatsache des Fehlens konkreter Beispiele braucht uns nicht zu wundern: in einer Zeit, in der das Christsein keine äußeren Vorteile brachte, ganz auf den persönlichen Glauben gestellt und durch die ganze Umwelt bedroht war, wird es naturgemäß selten vorkommen, daß sich Sünder finden, die nach einer irgendwie offiziellen Buße (sonst ist ja die „Einmaligkeit" von vornherein kein greifbarer Begriff) nach einem zweiten, irgendwie publik gewordenen Abfall noch einmal zur Kirche kommen und wieder eine Buße wollen[21]. So hat Hermas praktisch nur Fälle vor Augen, wo Leute nach der Taufe vom Glauben abgefallen sind, Verräter geworden sind, sich vom kirchlichen Leben zurückgezogen haben oder sonst auch die äußerlich greifbaren Christenpflichten nicht erfüllen, nicht aber Menschen, die solche Dinge in irgendeiner greifbaren Form bereut haben (so daß man sagen kann, sie haben diese „Buße" schon hinter sich), wieder rückfällig geworden sind und nun doch wieder ihren Rückfall gut machen wollen. Daraus ergibt sich, daß ein wirklich im Leben drängendes Problem der Rückfälligen nicht da ist, wenigstens nicht in irgendeinem größeren Umfang, durch den erst eine wirklich durchdachte Theorie erzwungen würde (während man vorher bei einzelnen Fällen, die es ja gegeben haben mag, nach einem unge-

[20] Grotz (20) betrachtet die Leute, die in Vis III 2, 7c; 6, 1 charakterisiert werden (bei Grotz Gruppe C 3) als „Rückfällige". Im eigentlichen Sinn aber kann man das nicht sagen, oder jedenfalls nicht beweisen. Diese Leute sind zwar in der Nähe der Kirche, sie werden also nicht von sich selbst her jede Beziehung zur Kirche abgebrochen haben wie die „Weitfortgeworfenen" von Vis III 2, 9. Sie mögen auch Gelegenheit zur Buße gehabt haben, wie Grotz meint. Aber daß sie eigentlich Rückfällige gewesen seien, d. h. daß sie nach vollendeter Buße und kirchlicher Rekonziliation wieder in die alten Sünden zurückgefallen sind, das ist nicht bewiesen. Sie können ebenso gut Kinder des Unrechts, Heuchler, die geglaubt haben und doch voll Schlechtigkeit geblieben sind, dadurch sein, daß sie entweder trotz des Glaubens und der Taufe nie ein christliches Leben geführt haben oder in ein unchristliches Leben (trotz eines äußerliches Bleibens in Verbindung mit der Gemeinde) wieder zurückgefallen und für die Ermahnungen und Bekehrungsversuche unzugänglich geblieben sind. Auch Sim VIII 6, 2 lassen sich die dort als möglich (nicht als tatsächlich) vorausgesetzten Rückfälligen ohne Mühe als Rückfällige nach der Taufe (nicht als Rückfällige nach einer postbaptismalen und vollendeten Buße) auffassen.

[21] Darum ist dieses Fehlen auch kein Beweis dafür, daß es bis zu Hermas überhaupt keine kirchliche Buße mit Rekonziliation gegeben habe.

klärten Ermessen — positiv oder negativ — vorgegangen sein wird). So erklärt sich am besten, warum die Frage nach dem Los der Rückfälligen nur am Rand theoretisch auftaucht und nur vag und nebenbei „gelöst" wird. So wird zunächst Sim VIII 7, 5 solchen, die wieder in den Turm eingefügt wurden, das Hinausgeworfenwerden aus dem Turm angedroht und der Verlust des Lebens, falls sie wieder in die alte Sünde der Streitsucht zurückfallen. Diese Auskunft ist durchaus richtig: es wird ja bei dieser Drohung nicht vorausgesetzt (sei es weil solche keinen Willen oder keine Gelegenheit zur Buße mehr haben), daß sie wieder Buße tun. Aber darum ist für unsere eigentliche Frage nach dem Los nochmals bußfertiger Rückfälliger auch nichts gewonnen. So bleibt für unsere Frage nur Mand IV 3, 6, vorausgesetzt, daß hier wirklich von Rückfälligen nach der postbaptismalen *μετάνοια* die Rede ist, denn hier ist dann an solche gedacht, die in irgendeinem Sinn wieder Buße tun (oder wenigstens den Eindruck davon machen). Von ihnen sagt Hermas: *ἀσύμφορόν ἐστι τῷ ἀνθρώπῳ τῷ τοιούτῳ· δυσκόλως γὰρ ζήσεται.* Man muß beachten, daß die zweite Hälfte nicht als Folge, sondern als Begründung der „Nutzlosigkeit" einer derartigen immer mit Rückfällen verbundenen Buße dargestellt wird (das *ὑπὸ χεῖρα* wird man am besten mit Poschmann 169 auf beides beziehen: auf das Sündigen und das Bußetun). Weil ein solcher Schwankender zwischen Sünde und Buße schwerlich zu einer vollen Wiederbelebung der diesseitigen Sündenfreiheit kommen wird, darum hat eine solche Buße keinen Nutzen (bei dem „Leben" ist zunächst mit Poschmann nach Sim VIII 7, 6; Vis III 8, 9; III 11—13; Sim IX 14, 3 an das diesseitige innere Wiederlebendigwerden des wahrhaft und ehrlich Bußfertigen zu denken). *δύσκολος* heißt bei Hermas nur „sehr schwer", nicht aber „unmöglich" (Mand XII 1, 2; Sim IX 20, 2; Sim VIII 10, 2; Sim IX 23, 3, verglichen mit 23, 5). M. a. W.: Die Rückfälligen sieht Hermas wegen des durch den Rückfall bezeugten Mangels an wirklicher Reue und Buße in einer ziemlich aussichtslosen Situation, lehnt darum ein kirchliches Bußetun als nutzlos (besser: untunlich) ab — und im übrigen auch eine eindeutige Auskunft über ihr künftiges Los. Da Hermas also die innere subjektive Verfassung dieser Sünder für grundsätzlich undurchsichtig hält, so also über die Vergebung ihrer Sünden vor Gott keine Gewißheit hat, können sie natürlich auch nicht in die Kirche wieder aufgenommen werden, und insofern bleibt die postbaptismale Buße für Hermas notwendig einmalig. Und doch wird kein definitives Urteil über ihr persönliches Los im Jenseits gefällt. Man könnte also formulieren: Bei Hermas erhält der rückfällige Sünder keine weitere *μετάνοια*, weil man nicht weiß, ob er vor Gott der Verzeihung seiner Schuld durch Gott sich durch wirkliche Buße würdig gemacht hat; später (als das Prinzip der einmaligen Buße sich von seiner ursprünglichen Begründung unabhängig gemacht hatte) gibt man dem Sünder keine weitere kirchliche Buße, obwohl man damit rechnet,

daß seine Buße immer noch vor Gott genügen und so die göttliche Verzeihung erwerben könne. Diese Anschauung des Hermas entspricht ganz seiner Auffassung von gewissen Sünden von solcher Schwere, daß man mit einer wirklichen Buße „von ganzem Herzen" danach nicht mehr rechnen kann und sie darum auch von Gott nicht vergeben werden. Wiederum: man kann sich auch heute sehr leicht Fälle denken, wo eine Absolutionsverweigerung unvermeidlich ist, obwohl man über die Unbußfertigkeit keine wirkliche Sicherheit hat; es gibt also auch heute noch Fälle einer „einmaligen Buße", wo jemand „schwerlich" Reue hat.

4. DIE KIRCHLICHE BUSSE

a) Die heilsnotwendige Kirche

Die Kirche spielt zweifellos eine wichtige Rolle in der Theologie des Hermas. Sie ist irgendwie präexistent und das Ziel der Schöpfung Gottes überhaupt (Vis II 4, 1). Schicksal, Heil und Unheil bestimmt sich bei allen Menschen danach, ob sie zu ihr gehören oder nicht. Denn aller Los hängt von der Buße der Taufe und der postbaptismalen Buße ab; deren Erfolg oder Mißerfolg erscheint daran ablesbar, ob der Mensch in den Turm der Kirche eingefügt oder aus ihm herausgeworfen wird (Vis III 2, 3—8, 10; Sim IX 3, 1—10, 5; 11, 9—33, 3; Sim X 4, 4). Dieser über das Heil entscheidende „Turm" ist nun gewiß nicht einfach mit der faktischen greifbaren Kirchengemeinschaft hier auf Erden identisch, denn einerseits und sogar in erster Linie gehören dem Turm auch die schon verstorbenen Gerechten an (Sim IX 15, 4; 16, 5; 25, 2) und anderseits gehören der irdischen Kirche nach der Meinung des Hermas auch Menschen an, die er aus dem Turm herausgeworfen sieht, da man bei vielen Gruppen von solchen aus dem Turm Entfernten nicht annehmen kann, daß sie (wie Apostaten usw.) auch äußerlich von der Kirche geschieden sind (Vis III 6, 4—6; Sim VIII 10, 1; IX 20, 1f; 21; 22, 4)[22]. Und dennoch ist diese in den Visionen des Hermas geschaute Kirche nicht einfach eine ideale Größe, die mit der sichtbaren, irdischen Kirche nichts zu tun hätte. Denn diese „ideale" Kirche ist doch wieder die empirische Kirche: sie ist auf der Taufe begründet, also auf einem sichtbaren Geschehen, sie bedarf der Reinigung (Sim IX 18, 2), sie wird durch die Sünden ihrer Mitglieder in Mitleidenschaft gezogen,

[22] Sim III 3 heißt es sogar: wie im Winter die Bäume, die ihre Blätter verloren haben, einander gleichen und es nicht zu erkennen ist, welche verdorrt und welche lebenskräftig sind, so werden auch in dieser Welt Gerechte und Sünder nicht erkennbar, sondern sie gleichen einander alle. Kann nach diesem Gedanken der Turm auch nicht einfach identifiziert werden mit der irdischen Kirche, da in jenem die hier nicht mögliche Trennung von Sündern und Gerechten durchgeführt ist (oder besser: wird, was auch noch einmal zeigt, daß die beiden Größen eine innere Beziehung haben), so zeigt dieses Verhältnis gerade, daß die Theorie, daß die irdische Kirche die reine Gemeinschaft der Heiligen sei, dem Hermas fremd ist. Warum also sollte er sich gegen eine Rekonziliation der bußfertigen Sünder mit dieser Kirche gesträubt haben, wenn auf jeden Fall Sünder und Gerechte auf dieser Welt nicht eindeutig unterschieden werden können?

so daß sie alt und kraftlos und nur durch deren Buße wieder verjüngt wird (Vis III 11—13). Wir können also sagen: die Kirche, die Hermas in den Visionen schaut, ist die irdische Kirche, in die man durch die Taufe eintritt (Sim IX 17, 4), die noch nicht fertig gebaut ist (Sim X 4, 4 usw.), die befleckt werden kann, aber gesehen vom Standpunkt Gottes aus, so daß an ihrer empirischen Gestalt Schein und Wirklichkeit auseinandertreten, ohne daß darum zwei gänzlich von einander unabhängige Größen, eine ideale und eine empirische Kirche, entstehen. So ist die greifbare Zugehörigkeit zu ihr (vor allem durch die Taufe) einerseits so sehr heilsnotwendig, daß selbst die vorchristliche Menschheit für Hermas noch getauft werden muß (Sim IX 16, 5ff), und anderseits ist die empirische Zugehörigkeit doch keine eindeutige Garantie für das Heil, da ihr unter Umständen keine innere Wirklichkeit entspricht und die Menschen von Gott her gesehen trotz dieser Zugehörigkeit doch nicht eigentlich im Turm sind. Weil zur Kirche faktisch — dem empirischen Befund nach — auch Sünder gehören, fühlt sich die „Heilige Kirche" (Vis I 1, 6; 3, 4; IV 1, 3) sicher nicht in dem Sinn als heilig, daß sie mit Sünde und Sündern überhaupt nichts zu tun hätte, als Gemeinschaft der Unsündlichen allein, aber sie ist doch so „heilig", daß sie die Tendenz hat, das Nicht-eigentlich-zu-ihr-Gehören ihrer sündigen Glieder, das von Gott her vorhanden und sichtbar ist, auch in der empirischen Wirklichkeit zur Erscheinung zu bringen, die Sünder zu exkommunizieren, wobei die Frage grundsätzlich unerheblich ist, wieweit ihr das faktisch gelingt. Bei den Apostaten und andern, die die äußere Beziehung zur Kirche selbst abgebrochen haben, wird ja dafür ein äußerer Akt der Kirche sich erübrigen (vgl. Sim IX 26, 3), aber in andern Fällen, wie bei Ehebruch, kann ein solcher Akt notwendig sein und wird auch gesetzt: Mand IV 1, 5. Hier ist zwar zunächst vom Abbruch der ehelichen Gemeinschaft mit dem sündigen Eheteil durch den unschuldigen die Rede; aber da man sich nicht denken kann, daß die beiden so Getrennten gleichzeitig die kirchliche Gemeinschaft miteinander aufrechterhalten[23], und da die Pflicht der Trennung (1, 9) sofort ins Grundsätzliche und Allgemeine gewandt wird („Wenn einer [masc.!] bei solchen Werken verbleibt und nicht Buße tut, halte dich von ihm fern und lebe nicht mit ihm zusammen, andernfalls bist du mitschuldig

[23] Man darf bei einer solchen Frage nicht an unser heutiges kirchliches Leben denken, wo man „irgendwo in die Kirche geht", diese Tatsache sich aber so gut wie nicht mit den übrigen persönlichen und gesellschaftlichen Verhältnissen des betr. Menschen berührt. Man muß vielmehr an ein kirchliches Gemeindeleben denken, wie es uns z. B. in der Paradosis des Hippolyt entgegentritt; so leuchtet ohne weiteres ein, daß die Vorstellung eines bürgerlichen „Boykotts" ohne kirchliche Bedeutung (Hoh) unmöglich ist. Wenn z. B. ein „Konkubinat" (im alten Sinn) oder gewisse Berufe mit Exkommunikation bestraft werden, wenn ein Katechumene noch gar nicht am eigentlichen Gottesdienst teilnehmen durfte (auch bei Justin nicht) usw. und wir uns das Gemeindeleben einige Jahrzehnte vorher doch nur noch enger und strenger denken müssen als bei Hippolyt, dann bedeutete unvermeidlich die Aufhebung der ehelichen Gemeinschaft auch die kirchliche Exkommunikation, in welcher Form immer sich eine solche vollzogen haben mag.

an seiner Sünde"), so kann kein Zweifel sein, daß die empirische Kirche (soweit sie konnte) die Sünde, die den Menschen innerlich von ihr trennt, auch mit einer sichtbaren Exkommunikation zu beantworten suchte und dies als die naturgemäße und pflichtmäßige Reaktion auf die Sünde betrachtete. Gerade weil sie heilsnotwendig ist und doch die Zugehörigkeit zu ihr noch keine absolute Garantie des Heiles ist, sucht die Kirche die Spannung zwischen diesen beiden Tatsachen dadurch auszugleichen, daß sie auch im äußeren Bereich nachvollzieht, was sich im Inneren durch die Sünde begeben hat, um das Unheil des Menschen in seiner Unkirchlichkeit sichtbar zu machen und sich so selbst als die heilige, heilspendende und heilsnotwendige auch in ihrer empirischen Wirklichkeit zu behaupten.

Grotz glaubt nun durch seine eingehende Analyse der Texte bei Hermas nachgewiesen zu haben, daß es nach Hermas Sünder gibt, die einer sakramentalen kirchlichen Buße unterworfen werden müssen und doch nicht exkommuniziert sind. Er glaubt eine solche Gruppe von Sündern zu erkennen in den Leuten, die Vis III 2, 7a; 5, 5 (Grotz 19) „deshalb nicht weit vom Turm weggeworfen sind, weil sie für den Bau gut brauchbar sein werden, wenn sie Buße getan haben", und unterschieden werden von solchen, die nicht beim Turm liegen, sondern weit fortgeworfen werden (die Gruppe E bei Grotz: Vis III 2, 9; 7, 1–3). Kann man diese Gruppe wirklich als Leute auffassen, die nicht exkommuniziert sind? Für die Beantwortung der Frage ist es natürlich a priori ausschlaggebend, was man sich unter Exkommunikation vorstellt. Wenn Exkommunikation bedeutet, daß die „Beziehungen zum Turm, d. h. zur Kirche abgebrochen sind" (Grotz 19), dann freilich ist diese Gruppe nicht exkommuniziert. Ohne weiteres ist auch zuzugeben, daß das Verhältnis dieser Gruppe zur Kirche nach dem Bild des Hermas sich sehr tiefgehend vom Verhältnis der Gruppe E zur Kirche unterscheidet, weil diese weit vom Turm weggeworfen sind, und (wie Grotz mit Recht sagt) in dieser Lage sind, weil sie sich mit einer gewissen Endgültigkeit durch ihre eigene Tat von der Kirche als Apostaten abgewendet haben und gar nicht die Absicht haben, Buße zu tun. Aber damit ist in keiner Weise bewiesen, daß die Gruppe (C 2 bei Grotz im Unterschied zu C 3 und E) nicht als exkommuniziert betrachtet werden könne. Grotz übersieht das Fundamentale des ganzen Bildes bei Hermas: alle, die Buße tun müssen, sind außerhalb des Ortes im Turm selbst, an dem sie an sich durch ihre Taufe waren und sein müßten. Das gilt auch für die Gruppe C 2. Man mag dieses Außerhalb-des-Turmes-sein nur ungern Exkommunikation nennen, man mag betonen, daß die „Weitweggeworfenen" in einer ganz anderen Lage sind als die Gruppe C 2, weil sie gar nicht unter einem Bußbemühen der Kirche stehen, weil die Kirche sich (mindestens vorläufig) gar nicht mehr um sie kümmert und praktisch die Hoffnung auf ihre Bekehrung aufgegeben hat. Aber man darf dabei nicht übersehen, was offenbar auch für Hermas das Wichtigste und die Voraussetzung des eigentlichen Bußbemühens ist, dessen Ziel doch die Wiedereingliederung in den Turm bildet: auch diese gutwilligen Sünder, die nahe beim Turm sind, sind nicht im Turm. Dadurch ist aber nicht nur gesagt, daß sie Sünder sind, also in einem gestörten Verhältnis zu Gott stehen, sondern unmittelbar, daß sie nicht in dem Verhältnis zur Kirche stehen, in das sie getreten waren durch die Taufe. Auch ihre Buße ist eine Buße, die nicht nur eine Versöhnung durch die Kirche, sondern auch eine Versöhnung mit der Kirche ist. Man nennt eine solche Buße immer noch verständlich und sinnvoll „Exkommunikationsbuße", wenn man sich auch bei einer solchen Terminologie klar darüber sein muß, daß „Exkommunikation" einen andern Sinn hat als im heutigen Kirchenrecht. Diese Überlegung wird auch nicht dadurch hinfällig, daß diese „Exkommunikation" rein in sich betrachtet mit Buße noch nichts zu tun hat (wie Grotz z. B. 21 oben betont). Sie kann natürlich auch dort bestehen, wo weder vonseiten des Sünders, noch vonseiten der Kirche die Absicht besteht, durch ein Bußverfahren eine Wiedereingliederung in den Turm der Kirche zu bewerkstelligen.

Aber das hindert nicht, daß von Hermas auch dort, wo es sich um Buße handelt, der Sünder als außerhalb des Turmes seiend (ob nah oder fern, ist unter diesem Gesichtspunkt gleichgültig) vorausgesetzt wird und das Ergebnis (nicht die Voraussetzung) der Buße die Eingliederung in den Turm ist. Denn „wenn sie Buße tun, sind sie geeignet für den Bau" (Vis III 5, 5). Ob die Buße der zunächst weiter Fortgeworfenen sich anders gestaltet, ob sie mehrere Phasen als die der andern durchläuft (zuerst Überantwortetheit an den Strafengel, bevor sie in die Zucht des Bußengels kommen), was solche Dinge empirisch im Leben der Gemeinde bedeuten, welches der Erfolg der Buße solcher zuerst weiter von der Kirche Weggeratener sein mag, ob diese nur an einen „minderen Ort" oder wieder ganz in dem Turm eingefügt werden — alle diese Fragen ändern nichts an der Tatsache, daß der Hirt des Hermas, anders als Grotz es will, in Vis III keine Gruppe kennt von Leuten, die zwar der kirchlichen Buße unterworfen waren, aber doch in keiner Weise als „exkommuniziert" betrachtet worden wären. Außerdem ist schon betont worden: selbst wenn Hermas Sünder kennt, die Buße tun, d. h. sich bessern müssen, ohne daß er sie außerhalb des Turmes seiend auffassen würde, also von einer Exkommunikation dieser Sünder nichts wüßte, dann wäre auch dann noch nicht bewiesen, daß die Buße dieser Leute dann als sakramental aufzufassen wäre, wenn die Kirche bei dieser Buße eine Rolle spielte. Denn nicht jedes Bemühen der Kirche um die Buße eines Sünders muß im Sinne des Hermas oder der heutigen Theologie als sakramental aufgefaßt werden. Ja man wird sagen dürfen: ein Unterschied zwischen sakramentaler und anderer Bußhilfe der Kirche bei der Umkehr eines Sünders kann man im Sinn des Hermas (wenn ihm überhaupt diese Frage vorgelegt wird) nur in dem Sinn gemacht werden: handelt es sich um die Wiedererlangung der Taufgnade (des Siegels), um die Wiedereingliederung in den Turm der Kirche oder nicht. Wenn dieser Zweck und diese Notwendigkeit nicht vorliegt, dann ist aus der Theologie des Hermas heraus sicher nicht anzugeben, worin eine sakramentale Tat der Kirche bestehen soll und worin sich dieses Tun der Kirche von dem sonstigen Bußmahnen, der Gebetshilfe usw. der Kirche unterscheiden würde.

Bevor Grotz sich z. B. bei Vis III 2, 7a—c fragen dürfte (19), welche von den hier aufgezählten Sündergruppen für die Exkommunikation in Betracht komme, hätte er fragen müssen, was das bei ihnen allen Gemeinsame bedeutet, nämlich das Nicht-mehr-im-Turm-sein. Es kommt doch offenbar Hermas auf diesen gemeinsamen Zug mindestens ebenso an wie auf die Differenzierung dieses gemeinsamen Zuges durch eine größere und geringere Entfernung vom Turm. Dabei ist auch noch folgendes zu beachten, wenn man diesen gemeinsamen Zug ausdeuten will (was ja wirklich nicht schwer ist): Wenn unter denjenigen, die weiter vom Turm entfernt werden, nur solche wären, die (auch nach heutiger Theologie) durch die Qualität ihrer Sünde (nämlich Häresie und Schisma) sich, auch in der heutigen Begrifflichkeit verstanden, „außerhalb der Kirche" gestellt haben, dann wäre es verzeihlicher, wenn Grotz nur in diesen Exkommunizierte sehen will. Aber so ist es ja nicht: auch nach Grotz ist die unbußfertige ehebrecherische Frau (30f) und sind überhaupt verstockte Sünder (30 usw.), auch wenn es sich nicht um Glaubenssünden handelt, exkommuniziert (ob vorläufig oder endgültig, spielt keine Rolle). Aber wenn also auch Sünden, die nicht Glaubenssünden sind, zur Exkommunikation führen, und anderseits doch bei Hermas[34] nicht einfach die Exkommunikation je nach dem freien

[34] Hermas beruft sich ja nie auf einen gesetzgeberischen Akt der Kirche, durch den diese Sünde mit Exkommunikation bestraft wird, jene nicht. Seine Exkommunikation ergibt sich doch immer aus der Natur der Sünde selbst und unmittelbar. Wenn man aber nach dem Prinzip des Sünderausschlusses bei Hermas fragt, das nicht die positive Satzung des Kirchenrechtes ist, dann darf man nicht einfach (was Grotz wohl tun würde) sagen, es sei die Verstocktheit. Denn dann käme wieder die Frage, warum denn die Kirche ohne positive neue Satzung den Verstockten aus der Kirche ausschließe. Antwortet man darauf: weil ein solcher Sünderzustand mit der Zugehörigkeit (im vollen Sinn) zur Kirche unvereinbar ist (obwohl keine Glaubenssünde vorliegt, der betr. Sünder also nach heutiger Lehre Glied der Kirche bleibt), dann hat man das Prinzip implizit doch zugestanden: der Gnadenberaubte verstößt gegen seine Zugehörig-

Willen der Kirche einmal verhängt und das andere Mal nicht verhängt wird (wie nach dem heutigen Kirchenrecht bei den unteren Graden der Exkommunikation der nicht *vitandi*[25]), dann muß doch bei Hermas ein Prinzip dieser Exkommunikation gegeben sein, das anders ist als das der heutigen Exkommunikation, bei der entweder auf Exkommunikation erkannt wird, die gar keinen eigentlichen Ausschluß aus der Kirche bedeutet, oder die einen Ausschluß bedeutet, weil der Sünder sich durch seine Glaubens- und Schismasünde schon objektiv *jure divino* aus der Kirche ausgeschlossen hat. Es ergibt sich also durch eine solche Überlegung, daß es methodisch falsch ist, mit dem modernen Begriff der Exkommunikation an Hermas heranzutreten. Unter diesen bringt man auch die Exkommunikationen nicht unter, die Grotz bei Hermas zugibt. Man muß also fragen, wie sich Hermas selbst die Sache denkt. Dann aber ist das Grundlegende seine Vorstellung, daß alle schweren (Tat-)Sünden aus dem Turm herausführen. Und mangels eines einfachen und bekannten Wortes wird man diesen Grundsachverhalt dadurch ausdrücken, daß man sagt: weil jede schwere Sünde den Geist der Kirche, das Taufsiegel verloren gehen läßt, ist jeder Sünder nach Hermas „exkommuniziert", gebunden, wie man im biblischen Sprachgebrauch sagen müßte[26].

Wir können auch nicht mit Grotz aus Mand IV herauslesen, daß es Sünder, die eine Todsünde begangen hatten, gab, die doch nicht exkommuniziert waren. Worum handelt es sich hier? Hermas erhält in der Deutung bei Grotz den Auftrag, bzw. die Erlaubnis, daß ein Mann dann mit seinem Weibe, das Ehebruch begangen, sich aber bekehrt hatte, zusammenleben dürfe (1, 5). Grotz (30–33) schließt nun daraus (mehr als um einen Schluß handelt es sich von vornherein nicht), daß diese Frau nicht exkommuniziert sein könne, da ja sonst der Mann nicht mit ihr zusammenlebe dürfe. Denn man schließt ja allgemein (so Poschmann und wir selber mit Grotz), daß das Verbot des ehelichen Zusammenlebens mit einer ehebrecherischen und unbußfertigen Frau (1, 9) eine kirchliche Exkommuniziertheit voraussetze. Was ist zu dieser Theorie zu sagen? Zunächst hat diese Deutung schon von vornherein ein sehr Mißliches an sich: Grotz (32) identifiziert den Fall der ehebrecherischen, aber gleich bußfertigen Frau mit seiner Gruppe C 2 in der Visio III. Das scheint uns richtig zu sein. Aber wir haben gesehen, daß wir diese Gruppe C 2 nach dem klaren Wortlaut der Visio als außerhalb des Turms (wenn auch, um mit Grotz zu reden, in ihrem „Vorhof") zu denken haben, daß sie also als eine Gruppe von in theologischem Sinn Exkommunizierten zu betrachten ist. Dasselbe wäre also schon von daher von dieser ehebrecherischen, wenn auch sofort bußfertigen Frau zu sagen. Was sagt Hermas nun genau? Es steht nur da: „wenn aber der Mann die Sünde (der Frau) bemerkt und die Frau nicht umkehrt (*μετανοήσῃ*), sondern in ihrer Unzucht verharrt, und (unter diesen Umständen) der Mann mit ihr zusammenlebt, dann wird er schuldig an ihrer Sünde und teilhaftig an ihrem Ehebruch" (1, 5). Daraus folgert Hermas (bzw. der Hirt), daß der Mann seine im Ehebruch verharrende Frau entlassen müsse (1, 6). Ergibt sich aus dem wirklich Gesagten zwingend der Schluß, den Grotz zieht? Keineswegs. Im Fall einer unbußfertigen Ehebrecherin muß sich der Mann trennen. Das ist für Hermas zunächst klar.

keit zur Kirche, die die heilige Kirche des Heiligen Geistes ist. Dann muß man aber mit allen Kirchenvätern eben sagen: wo immer eine schwere Sünde vorliegt, ist grundsätzlich diese Art von Exkommunikation gegeben. Das heißt dann aber: jede Buße für Todsünden ist Exkommunikationsbuße (und ist es auch heute noch, weil erst solche Rekonziliation das Recht auf die Eucharistie wiedergibt).

[25] Vgl. dazu A. Gommenginger, Bedeutet die Exkommunikation Verlust der Kirchengliedschaft: ZkTh 73 (1951) 1–71 (ein für diese Frage nützlicher Aufsatz, der Grotz entgangen ist).

[26] Es sei in diesem Zusammenhang nochmals darauf hingewiesen, daß Paulus denselben Lasterkatalog hat für die Sünden, die vom Reiche Gottes ausschließen (Gal 5, 19–21; Eph 5, 5; 1 Kor 6, 9f; Kol 3, 5–8) und für die Sünder, die vom Bischof (und der Gemeinde) „gemieden" werden müssen. Wir sehen also, daß bei Paulus eine Exkommunikationsnorm, eine Bannorm gilt, die voraussetzt, daß jede Todsünde (im heutigen Sinn) exkommunikationswürdig (in diesem alten Sinn) ist.

Nicht selbstverständlich aber ist, daß für Hermas die Trennung der Ehegatten nur die bloße Folge der Exkommunikation kirchlicher Art ist. Sie ergibt sich vielmehr schon im voraus dazu, aus den Prinzip, daß ein Christ keine gemeinsame Sache (durch Duldung, Billigung usw.) mit der Sünde eines andern machen dürfe. Man kann zwar aus der Aufhebung der ehelichen Gemeinschaft schließen, daß auch die kirchliche Gemeinschaft aufgehoben ist (weil zwei in der privaten Sphäre aus religiösen Gründen Getrennte nicht kirchlich kommunizieren können), aber der umgekehrte Schluß ist darum noch nicht richtig und zwingend: wo zwei privat Verbundene vorhanden sind, muß auch ihr kirchliches Verhältnis (zur Kirche und in der Kirche untereinander) in Ordnung sein. Noch im heutigen Kirchenrecht bewirkt nicht jede Exkommunikation eine bürgerliche Trennung des Exkommunizierten[27]. So ist durchaus denkbar, daß ein Mann mit seiner Frau dann gleich zusammenleben darf, wenn die Frau wenigstens einmal durch Reue und Aufgabe des ehebrecherischen Verhältnisses einen gewissen Abstand zur Sünde gewonnen hat, so daß man schon darum nicht mehr sagen kann, der Mann, der mit ihr zusammenlebt, mache sich an dieser Sünde mitschuldig. Und doch braucht damit die Frage, wie diese Ehebrecherin sich zur Kirche verhalte und ob sie schon jetzt wieder „im Turm" sei oder erst durch eine längere Buße vor der Kirche wieder mit der Kirche versöhnt werde, noch gar nicht entschieden sein. Wir haben also durchaus (mit Grotz selbst) das Recht zu sagen: es handelt sich in einem solchen Fall um einen gutwilligen Sünder, der im Sinn von Vis III 2, 7a zwar wirklich bußbereit (5, 5), aber kirchlich doch zu den einfach „Weggeworfenen" gehört. Mit andern Worten: damit Grotz' Schluß zwingend würde, müßte er vorher nachweisen, daß das bürgerliche Verhalten und die kirchliche Beziehung zweier Menschen sich adäquat decken müssen. Diese Voraussetzung ist reine Willkür. Man muß sich doch nur einmal die Verhältnisse konkret vorstellen: es handelt sich um eine Frau, die schon bereut, deren Bußwille feststeht (wie immer der Gatte diesen feststellen mag); setzen wir voraus, daß zwar ein kirchliches Bußverfahren laufe, dieses noch nicht abgeschlossen sei, aber bei der Gutwilligkeit der Frau zweifellos zu einem günstigen Resultat führt, wie es eben bei der erfolgreichen einen Kirchenbuße (Mand IV 1, 8) erreicht wird; dieses günstige Resultat der vollen Wiederversöhnung mit der Kirche und mit Gott steht also schon fest, wenn es auch noch nicht vorhanden ist. Sollte es unter diesen einmal hypothetisch gemachten Voraussetzungen unmöglich sein, sich zu denken, daß Hermas dem Ehegatten jetzt schon das Zusammenleben mit der Frau gestattet, so daß man also schließen könnte: weil es gestattet sei, seien diese Voraussetzungen, die wir eben gemacht haben, nicht gegeben, d. h. die Frau sei nicht als „außerhalb des Turms" betrachtet worden? Ich glaube, wer so argumentiert, liest Dinge aus dem Text heraus, die nicht — zum mindestens nicht mit Sicherheit — aus dem Text deduziert werden können und die anderseits dadurch ausgeschlossen werden, daß Hermas auch einen gutwilligen Sünder noch als Stein, der außerhalb des eigentlichen Turmbauwerks liegt, betrachtet. Es handelt sich bei der ganzen Sache ja nicht nur um die Aufhebung, bzw. Beibehaltung der ehelichen Gemeinschaft im engeren Sinn, sondern um die Frage, ob die Hausgemeinschaft beibehalten werden dürfe oder ob die Frau (einfach gesagt) aus dem Haus verwiesen werden müsse. Nun setzt Hermas ausdrücklich voraus, daß eine aus dem Haus verwiesene Frau wieder aufgenommen werden müsse, wenn sie (wenn auch nur nachträglich) sich bekehrt. Was für einen Sinn hätte es also gehabt, sie der Hausgemeinschaft zu verweisen, wenn es durch ihre schon geäußerte Reue schon feststand, daß sie wieder ins Haus zurückkehren könne und müsse? Oder glaubt Grotz, daß alle Büßer, die noch unter einer Exkommunikationsbuße standen, damals oder in späterer Zeit der öffentlichen Buße deswegen durch ein bürgerliches Boykott bestraft worden wären? Wo hätten dann sich die bußwilligen Kinder des Hermas aufgehalten, von denen doch auch Grotz (26) nicht bestreitet, daß sie unter einer Exkommunikationsbuße standen? Es steht doch fest, daß sie in Lebensgemeinschaft mit dem Vater lebten, so daß ihn die Straftrübsale seiner Kinder mittrafen.

[27] Schon im alten Synagogenbann gab es Fälle, in denen die eigenen Angehörigen des Sünders nicht zur Meidung des Gebannten verpflichtet waren und er doch von den übrigen gemieden werden mußte.

Dazu kommt noch folgendes: Grotz muß eine Frau, die zwar nicht endgültig in ihrem Ehebruch verstockt ist, aber sich auch nicht gleich bekehrt, als in einer „vorläufigen Exkommunikation" stehend erklären, in einer „Exkommunikation auf Widerruf", weil er einerseits zugeben muß, daß eine solche Frau noch zum vollen Erfolg der Buße kommen kann, anderseits aber von Hermas doch als exkommuniziert betrachtet wird (31ff). Sehen wir ab von der Problematik einer „vorläufigen" Exkommunikation „auf Widerruf", die Grotz ohne einen klaren Anhaltspunkt in den Quellen umständlich konstruieren muß. Problematisch scheint mir dieser Begriff einfach auch schon bei Hermas zu sein, weil mir aus Hermas nicht einleuchten will, daß es eine Exkommunikation bei ihm gebe, die durch etwas anderes dauernd ist als durch die Unbußfertigkeit des Sünders, sosehr diese auch von Hermas bei gewissen Sünden als selbstverständlich eintretend betrachtet wird. Wenn dies der einzige Grund der Fortdauer der Exkommunikation ist, dann ist jede Exkommunikation dauernd (bis zur Buße) und jede vorläufig. Aber davon abgesehen, ist zu fragen: Wenn Hermas nicht den Tatehebruch (im Gegensatz zur bloßen Gedankensünde: Mand IV 1, 1—2) als Grund der Exkommunikation betrachtet hätte, würde er dann das Beharren in ihm als Grund einer (vorläufigen) Exkommunikation annehmen, was ja auch Grotz betont? Die Verstocktheit zieht doch ihre moralische Qualifikation aus der Schlechtigkeit dessen, worin man beharrt, wenn sie auch diese Sünde vergrößert. Weiter: Hermas setzt voraus, daß der Gatte der ehebrecherischen Frau nicht sündige durch das Zusammenleben, wenn er von der Sünde seiner Frau nichts weiß (Mand IV 1, 5). Diese (an sich natürlich selbstverständliche) Bemerkung hat aber gar keinen Sinn, wenn der Ehegatte das Zusammenleben nur dann aufheben müßte, wenn eine kirchliche Exkommunikation schon erfolgt ist. Ist dies aber nicht der Fall, dann kann es für den Ehemann Gründe geben für die Aufhebung, bzw. Belassung, bzw. Wiederaufnahme der Ehegemeinschaft, die nicht mit denen der Kirche für ihre Exkommunikation, bzw deren Aufhebung identisch sind. Weiter: wenn man bedenkt, daß Grotz für die erst später zur Einsicht kommende Ehebrecherin verlangt, daß sie eine Zeitlang Buße tut und ihre Umkehr sichtbar bewährt (30), dann wird doch auch der Mann, der seine sündige Frau behält (weil sie Buße tut) ein solches sichtbares und greifbares Dokument ihrer Bekehrung fordern müssen. Ist hier nicht ein Platz für die kirchliche Buße, so daß deren Übernahme ebenso gut als Grund, warum der Mann nicht entlassen muß, betrachtet werden kann, wie Grotz die Nichtentlassung als Beweis dafür erscheint, daß keine Exkommunikation vorliegt? Für Grotz erfordert endlich auch der Ehebruch der sofort wieder gutwilligen Frau eine „kirchliche Buße" (33), die nach ihm freilich „mit Exkommunikation nichts zu tun hat" (33). Aber wie macht uns Grotz aus dem Hermas heraus klar, wie eine solche kirchliche Buße konkret ausgesehen hat, die einerseits sakramental und anderseits doch nicht eine Exkommunikationsbuße war? Ich kann über diese naheliegende Frage keine Auskunft bei ihm finden. Ich finde aber bei Hermas immer dort, wo schwere Tatsünden zu sühnen sind, eine Buße, die darin besteht, daß der Sünder nach langer Bußzeit wieder in den Turm eingefügt wird, also eine Exkommunikationsbuße. Kurz: es kann nicht zugegeben werden, daß nach Mand IV die Existenz von Sünden feststehe, die einerseits einer kirchlichen Buße bedürfen und anderseits doch nicht zu einer „Exkommunikation" geführt hatten.

Auch in Sim IX will Grotz (51f) mit Hoh (32) Sünder erkennen, die einerseits einer kirchlichen Buße unterworfen wurden, aber nicht exkommuniziert waren. Der Grund dafür ist für Grotz darin gegeben, daß diese Sünder (bestimmte Arten von Steinen) noch neben dem Turm zu liegen kommen und sich auf einem Platz befinden, der noch auf dem Felsen ist, auf dem der eigentliche Turm sich erhebt. Doch müssen wir sachlich denselben Einwand erheben, den wir schon für die Deutung von Vis III bei Grotz gemacht haben. Grotz erkennt an, daß es sich bei dem Turm von Sim IX um die empirische Kirche handelt (47f). Diese Kirche wird als Turm auf dem Felsen erbaut, der ein Tor hat (2, 2; 3). Die Steine, aus denen dieser Kirche-Turm erbaut wird, werden durch das Tor auf den Felsen gebracht (3, 4; 4, 1), so wird aus vielen Steinen der Turm erbaut (4, 1—8). Dabei ist zu beachten: die Steine erhalten die rechte Farbe, d. h. die Geeignetheit, in den Turm eingefügt zu werden, dadurch, daß sie von den Jung-

frauen (den Tugenden) durch das Tor der Taufe (12, 6–8) hineingetragen werden (4, 5–7). Beides also ist notwendig: der Glaube an den Sohn Gottes in der Taufe und die Tugend, um in den Turm zu gelangen. Auch wo nur die Tugend fehlt, bleibt der Stein mit der schwarzen Farbe neben dem Turm liegen 4, 7). Wenn somit ein weiß gewordener Stein (d. h. ein glaubend und tugendhaft gewordener Mensch) in den Turm eingefügt worden ist und dann unter dem Einfluß der Lastergeister (der schwarzgekleideten Frauen: 13, 8) wieder schwarz wird und unter der Prüfung des Herrn des Turmes seine schwarze Farbe zeigt, dann wird er wieder aus dem Turm entfernt (6, 5; 7, 1). Daß sie also noch auf dem Felsen liegen, ist wohl als Zeichen zu deuten, daß sie nicht als vom Glauben schlechthin abgefallen betrachtet werden, daß sie sich von der Kirche nicht gänzlich losgesagt haben. Aber das ändert nichts an der Tatsache, daß sie nicht mehr den Platz haben, den sie durch die Taufe, die mit einer aufrichtigen Bekehrung verbunden war, eingenommen hatten, sondern nun im Gegensatz zur ersten Zeit nach der Taufe neben dem Turm liegen, wenn auch noch auf dem Glaubensfelsen und so innerhalb des Tores. Damit ist aber jene Distanzierung von der Kirche und durch die Kirche ausgedrückt, die wir Exkommunikation im theologischen Sinn genannt haben und die eine Exkommunikationsbuße nötig macht, durch die man erst wieder in den Turm eingefügt wird. Daran ändert sich auch nichts dadurch, daß noch schlechter gewordene Steine in dieser Allegorie noch weiter vom Turm entfernt werden (7, 2; 8, 1 usw.). Wir haben ja schon ausdrücklich festgestellt, daß es Grade der Verstocktheitssünde und darum auch der Entfernung von der Kirche durch Exkommunikation nach Hermas geben kann, die (vorläufig mindestens) einen solchen Sünder auch von einer eigentlichen kirchlichen Buße fernhalten. Aber eben diese Tatsache beweist nicht, daß nur solche Sünder „exkommuniziert" seien. Denn alle, um die es in Sim IX geht, sind nicht mehr in den Mauern des Turms und müssen erst wieder in den Turm gelangen. Das Nicht-mehr-im-Turm-sein ist auch an sich kein Mittel zum Heil; man kann also nicht mit Grotz (55) argumentieren, die Exkommunikation sei kein Bußmittel, sie könne also nur in Frage kommen bei Sündern, die gar keine Aussicht auf Buße mehr bieten. Jedes Nicht-mehr-im-Turm-sein macht zunächst die Situation des Sünders als Sünder offenbar; bei jedem Sünder muß diese Situation offenkundig werden. Ob dann sofort oder später oder nie die Umkehr und dadurch die Wiederaufnahme in die Kirche folgt, das hängt bei Hermas nur von den verschiedenen Dispositionen der Sünder ab. So sehen wir, daß einerseits in dieser Sim IX alle Sünder aus den Mauern des Turmes herauskommen und alle grundsätzlich auch die Möglichkeit haben, wieder in den Turm zu kommen, denn bei den verschiedensten aufgezählten Gruppen wird die Möglichkeit der Wiedereinfügung in den Turm ausdrücklich erwähnt, und wo sie als nicht-geschehend behauptet wird (und nicht eigentlich als a priori unmöglich), da kommt es aus einer (freilich von Hermas da und dort etwas apodiktisch und schematisch vorausgesetzten) Indisposition der betreffenden Sünder, nicht aus einer Verweigerung der Vergebung durch Gott und die Kirche, die unabhängig von der Verfassung des Menschen wäre.

Noch etwas muß beachtet werden. Auch nach Grotz sind diejenigen, die durch Tatsünden einer kirchlichen Buße bedürfen, auf einem eigenen Büßerplatz, obwohl sie nach Grotz nicht exkommuniziert sind. Dieser Büßerplatz (neben dem Turm) ist auch nach Grotz primär für diese gutwilligen und darum nach ihm nicht exkommunizierten Sünder. Nur materiell und faktisch kommen u. U. auch noch auf diesen Platz (ohne Aussicht noch weiter vorzurücken) noch andere zunächst (vorläufig) exkommuniziert gewesene Sünder. Dann aber ist zu fragen: wie kann man denn auf die Idee eines solchen Büßerplatzes kommen (gleichgültig, ob man ihn mehr ideell als Bild des Verhältnisses der Sünder zur Kirche oder mehr materiell als bestimmten Platz in der gottesdienstlichen Versammlung denkt), wenn man bei solchen Sündern die Idee gar nicht gehabt hätte, daß der Sünder durch seine Sünde und durch die entsprechende Reaktion der Kirche darauf ein anderes Verhältnis zur Kirche hat als die Getauften, die nicht gesündigt haben? Grotz muß uns von seiner Grundvorstellung aus die Antwort auf die Frage schuldig bleiben, wo der „Sitz im Leben" und der „Sitz in der Theorie" für eine Vorstellung und eine Praxis eines gesonderten Büßerplatzes gewesen sei. M. a. W.: Die Tatsache, daß die ganze Bußvorstellung

bei Hermas (und zwar auch dort, wo nach Grotz keine Exkommunikationsbuße vorliegt) beherrscht ist durch die Idee, daß der Sünder aus dem Turm herausgenommen ist und auf einem besondern Bußplatz sich befindet, zeigt, daß seine Grundidee von der Buße (soweit sie kirchlich ist) die einer Exkommunikationsbuße ist. Daraus aber ergibt sich umgekehrt: überall dort, wo Hermas mit einer kirchlichen Buße als verpflichtend rechnet, denkt er sich die Sünde in ihrem Wesen so, daß sie aus sich und aus der Reaktion der Kirche (soweit sie kann) heraus zu einer Art Exkommunikation führt.

Wenn wir so betonen, daß nach Hermas alle schweren Tatsünden solche waren, die an sich den Sünder objektiv aus dem Turm herausbrachten und darum (soweit sie bekannt wurden) von der Kirche mit einer „Exkommunikation" beantwortet wurden, so daß die Buße eine Exkommunikationsbuße in allen diesen Fällen war, so ist damit nicht im geringsten geleugnet, daß das Bußverfahren trotz dieses gemeinsamen Nenners in den einzelnen Fällen sehr verschieden war. Hier wird man nicht bestreiten, daß Grotz nützliche und scharfsinnige Beobachtungen gemacht hat. Die Behandlung gewisser Kategorien von Sündern durch den Strafengel vor ihrer Übergabe an den Bußengel, die erst in einer späteren Phase, nach einem gewissen Metanoia-Erfolg dieser Strafen dem eigentlichen Bußengel übergeben werden und dann erst an den Ort kommen, der für die gewöhnlichen Büßer bestimmt ist (beim Turm selbst), dürfte wohl durchaus ihre Entsprechung in der Behandlung der Büßer durch die konkrete Kirche haben. M. a. W.: Man kann darin ausgedrückt sehen, daß es eine gewisse Gnade und Huld der Kirche gab, wenn ein Sünder von besonders qualifizierten Sünden (Apostasie usw.) überhaupt zur eigentlichen Buße zugelassen wurde, und daß dieser Zulassung zur normalen Buße schon eine andersartige Weise der Buße vorausgehen mußte, die die echte Bußwilligkeit und eine Geeignetheit für ein kirchliches Bußverfahren im engeren Sinn schon unter Beweis stellte (vgl. dazu Sim VI und Grotz 23–26). Wir lehnen also den Gedanken einer schon bei Hermas gestuften Buße nicht ab. Wir wehren uns nur gegen die Ansicht von Grotz, daß nur die zuerst unter dem Strafengel Stehenden als exkommuniziert zu betrachten seien. Denn nach Grotz ist der Platz ,an den diese nach der Kur durch den Strafengel kommen, „der mindere Ort" (Vis III 7, 5–6), doch praktisch identisch mit dem Bußplatz der gewöhnlichen Büßer (Grotz 21–23; 26). Nun sind aber diejenigen, die an diesem Büßerplatz von vornherein sind, ohne dahin erst durch die Kur des Strafengels noch gelangen zu müssen, auch solche, die außerhalb des eigentlichen Turmes sind, also auch als exkommuniziert zu betrachten sind.

b) Die kirchliche Form des Bußetuns

Hermas will nicht die kirchliche Buße schildern, sondern das Gewissen der Sünder erschüttern, er ist Bußprediger, nicht Dogmatiker und Kanonist. Daher dürfen wir nicht erwarten, daß er viel von der kirchlichen Form der Buße berichtet, zumal diese, soweit und wie sie üblich war, seinen Adressaten bekannt war. Indes genügen die Andeutungen, die er macht, um uns einigermaßen vorzustellen, wie sich die Buße des sündigen Christen im kirchlichen Bereich auswirkte. Es ist schon eben gezeigt worden, daß eine kirchliche Exkommunikation bei Hermas greifbar ist, mindestens insofern, als Hermas ein pflichtmäßiges „Meiden" gewisser Sünder kennt, das sich auch im kirchlichen Raum auswirken mußte, dort sich aber naturgemäß nicht auswirken könnte, wenn nicht in irgend einer Form ein aktives Ausstoßen des Sünders aus der Gemeinde stattfände. Damit soll nicht gesagt sein, daß in der wirklichen Kirche eine solche Exkommunikation tatsächlich in allen den Fällen eintrat, bei denen Hermas zur Buße mahnt und dabei theoretisch voraussetzt, daß in den Augen Gottes der gemeinte Sünder eigentlich nicht mehr im Turm ist und darum

auch als solcher von der Kirche behandelt werden müßte (also bei all den vielen Sünderkategorien, die in Sim VIII und IX erwähnt werden). Insofern hat Hoh (32) recht, wenn er betont, daß sonst die Kirche „entvölkert" worden wäre, da ja nach Hermas wenige in der Kirche sind, die nicht zu der einen oder anderen dieser von ihm unterschiedenen und zur Buße ermahnten Sünderklassen gehören. Bei vielen solchen Sündern wird man also faktisch nur an ein subjektives Bußetun denken können; man wird daraus keinen Beweis ziehen dürfen, daß es sich in diesen Fällen um ein innerkirchliches („privates", weil ohne Exkommunikation erfolgendes) und doch sakramentales Bußetun handle[28], weil in diesen Fällen bei Hermas ein irgendwie kirchlicher Akt, den man eindeutig als sakramental ansprechen könnte[29], nicht nachweisbar

[28] Wie Adam meint (Die abendländische Kirchenbuße im Ausgang des christlichen Altertums: Theol. Quartalschr. 110 [1929] 1—66; für Hermas 26), der nur eine innerkirchliche (aber sakramentale) Buße für sämtliche Vergehen bezeugt findet. Hoh kennt auch nur eine innerkirchliche Buße (30ff), scheint sie aber nicht als sakramental aufzufassen. Über die Ansicht von Grotz und deren Voraussetzungen ist schon gehandelt und wird noch weiter zu sprechen sein.

[29] Solche Sünder mögen auch die Zurechtweisung und Ermahnung durch die Hirten der Kirche, die „Bußpredigt", erfahren haben. Aber daß dies für sich allein eine Ausübung jener Schlüsselgewalt ist, die Mt 16 und 18 der Kirche gegeben wurde, und zwar eine sakramentale, das läßt sich nicht wahrscheinlich machen. — Grotz meint, daß Hermas für seine Gedankensünden eine freiwillige, aber kirchliche Buße getan habe (50f). Man mag, wenn man will, Grotz zugeben, daß Hermas selbst nach seinen Prinzipien (Mand IV 1, 1f) schwere Gedankensünden begangen hat (Vis I 2, 3f; 1, 8). Obwohl er solche Sünden von den Sünden unterscheidet, die als Tat „den Tod bringen", mag er bei seiner dynamischen Auffassung des Ringens der verschiedenen Geister um das Herz des Menschen der Meinung gewesen sein, daß eine solche Gedankensünde das Siegel der Taufe verloren gehen läßt, weil sie den Hl. Geist vertreibe. Man mag das unterstellen, obwohl es nicht so klar ist. Denn die *μεγάλη ἁμαρτία* von Mand IV 1, 1 müßte als mit unserem Todsündenbegriff identisch erst noch genauer nachgewiesen werden. Der Tod, von dem im Zusammenhang mit Gedankensünden die Rede ist (Vis I 1, 8), kann ja als Folge der Gedankensünde, wenn sie zur Tat führt, aufgefaßt werden, und braucht nicht notwendig als inneres Moment an der Gedankensünde als solcher im Gegensatz zur Tat betrachtet zu werden. Aber selbst unter der Voraussetzung hat Grotz (50f) noch nicht nachgewiesen, daß die Buße des Hermas selbst von Sim IX 10, 6—11, 8 (wenn man dieses Spiel mit den Jungfrauen überhaupt als Buße auffassen will) eine kirchliche Buße im eigentlichen Sinn war. Grotz urgiert, daß dieses nächtliche Zusammensein des Hermas mit den Tugenden und das Essen des Wortes Gottes sich abspiele auf dem Vorplatz vor dem Turm, dem Platz der zu behauenden Steine, also der Büßer. Aber wenn man solche dunkle Allegorien schon so weit ausdeuten will, dann ist zu sagen: der Vorplatz vor dem Turm wird als ganz gereinigt eingeführt (10, 2—4), Hermas wird gerade nicht dem Bußhirten übergehen; für dieses nächtliche Spiel mit den Tugenden entfernt sich der Bußhirt (10, 6f). Grotz selbst betont, daß einerseits Hermas nicht zu den Steinen gehört, die zur Buße behauen werden müssen (50), und sagt anderseits selbst, daß im Behauenwerden der Steine, die in den Turm eingefügt werden sollen, ein Bild der Buße sei, die den Sündern auferlegt wird (48—50). Wie kann man also in der Szene ein Bild dafür erkennen, daß Hermas wegen seiner Sünden sich einer freiwilligen kirchlichen Buße unterzogen habe? Es genügt vollkommen, wenn man in dem Bild ausgedrückt sieht, daß Hermas durch Tugendübung, Gebet und Lesung der Schrift sich geistlich „verjüngt" hat. Mehr ist beim besten Willen nicht aus diesem Bild herauszulesen.

ist. Man wird sinnvoll dem Hermas für diese Fälle die theologische Inkonsequenz nicht übelnehmen dürfen, weil er einerseits doch wohl auch bei diesen Sünderkategorien einen Verlust des Taufsiegels, den Verlust des „Lebens", die Ausweisung aus dem Turm vorauszusetzen scheint (Sim VIII 6, 3; 7, 3. 5; 8, 3; 9, 2. 4; 10, 1. 3; Sim IX 14, 2; 19; 21, 1. 4; 22, 3f; 23, 2; 26, 2 usw.) und doch anderseits bei diesen (oder manchen von ihnen) praktisch doch wohl nicht an eine kirchliche Exkommunikation denken kann, weil es viel zu viel solche sind. Eine solche dogmatische Konsequenz schon klar in der Praxis durchzuführen, wäre mehr, als billig ist, verlangen. Solche „Inkonsequenz" werden wir noch bei Augustinus[30] finden, wenn sie da auch schon irgendwie reflex gesehen ist. Dennoch ist bei Hermas als selbstverständliche und nicht erst durch ihn geforderte Einrichtung eine Exkommunikation da, und zwar auch bei Sünden wie Ehebruch und solchen Werken, die nicht schon einfach durch ihre eigene Natur (wie Apostasie) eine Exkommunikation als Trennung von der Gemeinde von selbst mit sich führen. Die Inkonsequenz, daß er sie nicht wirklich überall dort zu verlangen scheint, wo er doch eine innere Trennung von der Kirche, vom „Turm" voraussetzt, kommt aus seiner theoretischen moraltheologischen Strenge, die auch dort schon eine „schwere Sünde" (in unserem heutigen Sinn) sieht, wo er sie faktisch nicht als solche seinen eigenen Prinzipien entsprechend behandeln kann. Falsch aber wäre es, aus dieser Inkonsequenz zu schließen, daß grundsätzlich nach ihm die schwere Sünde (die die Taufgnade zerstört) nicht zunächst überall, wie beim Ehebruch, mit einer kirchlichen Exkommunikation zu beantworten gewesen wäre.

Darüber hinaus sind auch unmittelbar weitere kirchliche Akte im ganzen Bußvollzug greifbar. Hermas erhält den Auftrag, seine Bußoffenbarung den Presbytern und Vorstehern der Kirche zu übermitteln (Vis II 4, 3); diese sollen also offenbar danach entsprechende Maßnahmen ergreifen. Es erscheint als Pflicht der kirchlichen Vorsteher, die „Auserwählten Gottes" in Zucht zu nehmen (*παιδεύειν*): Vis III 9, 7—10. Sie werden dafür verantwortlich gemacht, wenn durch ihre Schuld die Schafe von der Herde abirren: Sim IX 31, 5. Ein aktives Recht der Kirche zur Bußzucht ihrer Mitglieder ist also sicher bezeugt. Aber wir können

[30] Vgl. z. B. Augustinus, Sermo 95, 8: Gedankensünden werden unter Umständen als todbringend betrachtet und doch *intus inter latebras conscientiae tamquam inter domesticos parietes* getilgt. Selbst wenn es also bei Augustin (in der Interpretation Adams gegen Poschmann) eine private sakramentale Bußform gegeben haben sollte, was wir nicht glauben, dann würde ein solcher Text immer noch beweisen, daß man daraus, daß jemand bei den Vätern eine todbringende Sünde kennt, noch nicht schließen kann, er kenne eine private sakramentale Buße, wenn für ihn eine Exkommunikationsbuße für diesen Fall nicht in Frage kommt. Denn diese gedanklichen Todsünden werden bei Augustin sicher nur durch subjektive Buße getilgt. Wenn also viel früher Hermas Gedankensünden kennt, die Todsünden sind, und wenn er dafür Buße verlangt, dann kann man daraus nicht beweisen, daß er an eine kirchliche Buße gedacht hat, die sakramental war.

indirekt noch mehr erschließen. So wenig der Bußengel bei Hermas einfach als ein Symbol für eine kirchliche Größe (den Bischof) in der empirischen Kirche gemeint sein mag, so vergleicht er sich bei Hermas doch selbst mit dem „Hirten" der empirischen Kirche: ..... auch ich bin ein Hirt" (Sim IX 31, 6), und dies so sehr, daß sogar der Gedanke einer „Rechenschaftsablage" des himmlischen Bußhirten über seine Tätigkeit bei Gott daraus entsteht (Sim IX 31, 6; Sim VIII 2, 7), womit ohne Zweifel eine irdische Wirklichkeit in die himmlische Welt projiziert wird. Das gibt uns aber das Recht, auch aus sonstigen Zügen der Tätigkeit des himmlischen Bußengels wieder rückwärts die entsprechende Tätigkeit des irdischen Hirten zu erschließen, zumal bei Zügen, bei denen man sich schwer vorstellen kann, daß sie bloße Explikationen einer allgemeinen Idee des Einflusses der Engelmächte auf das subjektive Bußetun der Menschen sind. Wenn somit der Bußengel die Sünder prüft, sich bemüht, möglichst alle zur Buße zu führen, sich für sie verantwortlich fühlt, sie aus dem Turm entfernt, die hartnäckig Unbußfertigen ihrem Schicksal überläßt, so wird man schwerlich bestreiten können, daß hier (Sim VIII und IX) von der Tätigkeit der kirchlichen Vorsteher, die als schon gegeben vorausgesetzt und nicht bloß als einzuführende gefordert wird, Züge auf die Tätigkeit des Bußengels übertragen werden.

Dasselbe wird man auch sagen dürfen von der Tätigkeit des Bußengels, wenn er die noch nicht völlig geheilten Bußwilligen nicht schon in den Turm, sondern in die „Mauern" einfügt, sie noch nicht in den Turm, sondern an einen „geringeren Ort" einweist (Vis III 7, 6; 5, 5; Sim VIII 2, 5; 6, 6; 7, 3; 8, 3) und zwar auch hier wieder in abgestufter Weise je nach ihrer (relativen) Würdigkeit (Sim VIII 2, 5). Dieser „geringere Ort", diese „Mauern" sind nicht etwas im oder am Turm selber[31], sondern ein Platz, der vom eigentlichen Turm der Kirche unterschieden wird. An ihn kommen die Sünder, die zwar Buße tun, nachdem sie durch die äußeren Heimsuchungen des Strafengels zur Einsicht und Umkehr gebracht wurden (Sim VI 3; Vis III 7, 6), aber ihre Buße noch nicht vollendet haben. Es ist also ein Ort gemeint, der den Zustand des Büßers vor Vollendung seiner Buße ausdrückt und zwar an sich seinen diesseitigen Zustand (wenn dieser natürlich auch seine jenseitigen Folgen hat, falls die Buße bei Vollendung des Turms noch nicht abgeschlossen ist), da ja auch jemand, der seine Wohnung in den „Mauern" hat, noch in den Turm aufsteigen kann und nur einstweilen wegen der Langsamkeit des Bußetuns in den Mauern ist (Sim VIII 8, 3; 6, 6). Der geringere Ort außerhalb des Turms in den ihn umgebenden Mauern ist also ein Bild des Zustandes der Büßer, die ihre Buße zwar schon begonnen haben (und so ihres Heiles sicher sind), sie aber noch nicht vollendet haben und

[31] Vgl. z. B. Sim VIII 7, 3; Wohnen im Turm und Wohnen in den Mauern werden eindeutig auseinandergehalten. Dabei ist zu beachten, daß das Eingefügtsein in die Außenseite des Turms selbst nach Hermas ein besonders ehrenvoller Platz ist, die „Mauern" also nicht die Außenseite des Turms selbst bedeuten können: Sim IX 7, 5; 8, 2. 4. 5. 6; 9, 3.

so noch nicht eigentlich zum Turm der Kirche gehören. Man wird nicht leugnen können, daß hier Hermas eine Wirklichkeit spiritualisiert hat, die im empirischen Raum der Kirche schon vorlag: die Annahme der bußwilligen Sünder zur kirchlichen Buße und ihr Verhältnis zur Kirche, bevor sie wieder definitiv und völlig in die Kirche aufgenommen werden. Ohne diesen Hintergrund wird man schwerlich das Entstehen dieser detaillierten Vorstellung erklären können. Es soll mit alldem nicht gesagt sein, daß wir in der Mitte des zweiten Jahrhunderts in Rom schon ein kirchendisziplinär so ausgebautes Bußinstitut haben, wie es 50 Jahre später bei Tertullian erscheint. Es ist nicht nur möglich, sondern wahrscheinlich, daß sich dieses und jenes Bußinstitut so voneinander unterscheiden, wie etwa das Katechumenat, wie es bei Justin vorliegt (Apol. 61; 65, 1; 66, 1), sich unterscheidet von dem Katechumenat, wie es sich in der Paradosis des Hippolyt zeigt (17ff; Dix 28ff). (Man könnte höchstens sagen, daß die Theologie des Hermas hinsichtlich Taufe und Buße schon insofern gegenüber der Justins näher bei der des Hippolyt liegt, als auch Hermas, wie die Paradosis, der Dämonologie eine große Rolle einräumt, die Sünde als Einwohnung der Dämonen und die Sündenbefreiung als deren Austreibung sieht.) Das Bußinstitut mag also noch ziemlich improvisiert gewesen sein, je nach den vorliegenden Fällen. Aber vorhanden war es, denn die Exkommunikation und ein Zuchtrecht der Gemeindevorsteher ist deutlich greifbar, und beides mußte sich naturnotwendig in bestimmten Formen abspielen und zu einer immer genaueren Regelung drängen, je größer die Kirche und die Zahl der Sünder und Pönitenten wurde.

Hier in diesem Zusammenhang sei anschließend an die eben vorgetragene Deutung des „minderen Orts", an den manche Büßer nur noch gelangen, die Frage behandelt, ob es nach Hermas Büßer gibt, denen eine eigentliche kirchliche Rekonziliation dauernd und endgültig verweigert wird. Grotz ist dieser Meinung. Er glaubt diese Art von Büßern eben in den Leuten zu erkennen, die nur noch an den minderen Ort (Vis III 7, 6) kommen und nicht in den Turm eingebaut werden. Grotz glaubt, daß dieser Ort zwar nicht formell, aber praktisch mit dem Büßerplatz identisch sei (22f). Wenn man bedenkt, daß es auch schon einer gewissen Buße bedarf, um an den Büßerplatz zu kommen, d. h. zur amtlichen Kirchenbuße zugelassen zu werden, dann verschwindet die „unsinnige Tautologie" von Vis III 7, 5. 6, die Grotz (22) fürchtet und die ihn daran hindert, minderen Ort und Büßerplatz einfach zu identifizieren, um dann doch schließlich zuzugeben, daß der mindere Ort „praktisch" mit dem Büßerplatz identisch sei (23). Grotz meint nun, daß die einmal (endgültig) Exkommunizierten, auch wenn sie Buße tun, nicht mehr über diesen Ort hinauskommen (23; 25f; 65; 68), die Exkommunikation also endgültig ist und somit gewisse Gruppen von Büßern nie mehr vollwertige Glieder der Kirche werden (27), sondern am „minderen Ort" dauernd bleiben müssen, der von Grotz mit den „ersten Mauern" (Sim VIII 6, 6; 7, 2. 3; 8, 3) identifiziert wird (68), obwohl er zunächst „erste Mauern" und Büßerplatz scharf unterschieden hat[32] (44ff) und dieses geheimnis-

[32] Das Argument bei Grotz gegen die Identifizierung von Büßerplatz und „erste Mauern" (44f) verschwindet, wenn man bedenkt, daß auch schon für die Zulassung zur amtlich geleiteten Buße (ähnlich wie zum Katechumenat) eine gewisse Bußwilligkeit Voraussetzung war und dann doch noch Buße zu tun war, Buße also Voraussetzung der „ersten Mauern" sein kann und dasjenige, was da verlangt wird. Es ist auch nicht merkwürdig, daß man durch

volle Mittelding zwischen dem Draußen der Exkommunikation und dem Drinnen der Kirchengemeinschaft primär im Jenseits sucht (46). Die Frage ist also die: ist das Kommen gewisser bußwilliger Sünder an den minderen Ort, in die ersten Mauern, etwas, was einen endgültigen Endpunkt des Erfolgs ihrer Bußbemühung bedeutet unabhängig von der Intensität ihrer Buße, d. h. bloß darum, weil sie einmal (bei Grotz: endgültig) exkommuniziert waren? Es will uns scheinen, daß man diese Frage gegen Grotz negativ beantworten muß. Bei dieser Frage scheidet natürlich die Gruppe derer aus, die nach einer (kirchlichen) Buße wieder rückfällig geworden sind und darum nach dem Prinzip des Hermas nicht mehr zu einer weiteren kirchlichen Buße zugelassen werden. Aber wir haben gesehen, daß dieser Fall für seine grundsätzlichen Überlegungen wohl sehr theoretisch und nur am Rand auftaucht. Man wird also (abgesehen von einer grundsätzlichen Hoffnung auf die Barmherzigkeit Gottes, die jeder Buße offen ist) über sie und die fernere Art ihrer (wieder aufgenommenen) Buße aus Hermas nichts entnehmen können. Jedenfalls tritt diese Gruppe nicht unter denen auf, die an den minderen Ort, die ersten Mauern verwiesen werden. Die Frage bezieht sich also auf die, die („endgültig") exkommuniziert zum ersten Mal Buße tun. Können diese grundsätzlich nicht mehr über den minderen Ort hinausgelangen, wie Grotz sagt? Die Frage ist noch genauer zu präzisieren. Es ist richtig, daß Hermas Fälle voraussetzt, an denen mindestens faktisch gewisse Sünder nicht mehr über dieses Stadium hinausgelangen (Sim VIII 7, 3; 8, 3 wird man wohl so verstehen müssen, weil die Unterscheidung zwischen solchen, die in den Turm kommen, und solchen, die nur in die Mauern gelangen werden, wohl doch nicht sehr sinnvoll wäre, wenn auch die zweite Gruppe faktisch auch noch in den Turm käme). Aber es ist zu beachten, daß an eben diesen Stellen die Langsamkeit oder Spätheit der Buße als Grund dafür angegeben wird. Es ist also nicht die Frage, ob bei spätem und langsamen Bußetun die Büßer mit ihrer Buße faktisch vor Anbruch des Endgerichtes nicht mehr fertig werden, so von diesem Tag außerhalb des Turmes, wenn auch in seiner Nähe, überrascht werden und so wohl in den Augen des Hermas weder ganz verloren noch einfach der Seligkeit der Vollchristen teilhaftig sein können. Das ist ohne weiteres verständlich bei den Voraussetzungen des Hermas. Die Frage ist also nur die, ob die Kirche Büßern, die einmal exkommuniziert waren, einfach darum schon eine volle Rekonziliation verweigerte und sie auf dem Büßerplatz dauernd beließ, also auch dann, wenn sie eine starke und wirksame Bußgesinnung und eine eindeutige Lebensbesserung aufzuweisen hatten. Gegen diese Annahme von Grotz spricht zunächst einmal die Tatsache, daß Hermas eigentlich so gut wie aus allen Sünderklassen Menschen kennt, die wieder in den Turm kommen, und zwar aus eben denselben Sünderkategorien, aus denen er manche in die äußeren Mauern verweist (Sim VIII 7, 2. 3; 8, 4. 5; 9, 2; 10, 1. 4). So kann man sich doch kaum einen andern Grund für die Verschiedenheit des Erfolgs denken, als die verschiedene Intensität der Buße, die der einzelne Sünder aufbringt (z. B. eben dadurch, daß er schneller oder langsamer die Bußzeit angetreten hat, usw.).

Man kann dagegen auch nicht sagen, daß der Turm der Eingliederung in Sim VIII nicht so sehr die irdische Kirche sei, sondern sich auf das Endheil beziehe (Grotz 35f). Selbst, wenn dies richtig wäre (wofür man einen einleuchtenden Beweis vermißt, da die Tatsache, daß hier mehr an die innere Buße gedacht wird, keiner ist[33]), dann wäre unsere Überlegung immer noch richtig. Denn es gibt ja auch nach Grotz ein bloßes In-den-ersten-Mauern-sein, das einerseits eine Realität in der diesseitigen Kirche ist und doch auch ein Bild des jenseitigen Endzustandes darstellt. Man muß also (gleichgültig, was zunächst im Vordergrund stehen mag) sagen, daß das Eingegliedertsein in den Turm in gleicher Weise eine irdische und eine jenseitige Entsprechung hat. Zumal es nicht ein-

Buße zur Buße des Büßerplatzes zugelassen werden kann und durch (größere und eindrücklichere) Buße nicht nur in diese ersten Mauern kommen kann, sondern auch in den Turm (dies zur Interpretation von Sim VIII 6, 6 bei Grotz 45).

[33] Dazu kommt, daß Sim VIII 7, 5 damit gerechnet wird, daß einer, der wieder in den Turm hineingekommen ist, doch nochmals aus ihm herauskommen könne, was doch von der jenseitigen Kirche nicht gesagt werden kann.

zusehen ist, warum Hermas eher wissen sollte, daß gewisse Leute (er hat doch konkrete Fälle vor Augen) in den Turm des Jenseits eingefügt sind, als daß sie in die Kirche des Diesseits zugelassen sind. Da also Hermas für alle Gruppen außer den Apostaten von Sim VIII 6, 4 (also bei den Leuten, die nicht nur den Glauben verleugnet haben, sondern schlechthin als Feinde und Verräter an der Kirche sich von ihr hartnäckig und faktisch gänzlich unbußfertig getrennt haben) Leute kennt, die wieder in den Turm kommen, so kann das Los, bloß in der Mauer bleiben zu müssen, nur von der geringeren subjektiven Buße herrühren. Tatsächlich beruht der Versuch, das Gegenteil zu beweisen, bei Grotz nur darauf, daß bei manchen Fällen nicht mehr gesagt ist, als daß diese Leute in die Mauern, an den minderen Platz kommen. Wenn aber Vis III 7, 5. 6 gesagt wird, daß die Weitfortgeworfenen „nicht in den Turm hinein kommen können, sondern für einen viel minderen Platz passend sind und zwar nachdem sie gepeinigt worden sind", dann darf man wohl ein „nicht gleich" (in den Turm hineinkönnen) sinngemäß hinzufügen. Denn es soll in der Antwort der Kirche auf die Frage des Hermas doch wohl der Unterschied zwischen der Buße der Weitfortgeworfenen und der nahe am Turm Liegenden herausgearbeitet werden: die einen können gleich durch ihre Buße (unter dem Bußengel) wieder in den Turm eingegliedert werden, die andern müssen erst unter dem Strafengel zu jener Bußgesinnung und -bereitschaft gebracht werden, durch die sie erst fähig und würdig sind, auf dem eigentlichen Büßerplatz die eigentliche kirchliche Buße auf sich zu nehmen. Daß sie dann später weiterkommen können, ist durch den Text nicht eindeutig verneint. Das wird aber gefordert durch die Aussichten, die Hermas denselben Sündern in Sim VIII macht. Wenn in Sim VI über ihr Los nicht mehr gesagt ist als die Übergabe an den Bußengel und kein Wort fällt darüber, daß diese Bußzeit unter dem Engel einmal ein Ende hat, ist das noch kein Beweis dafür, wie Grotz meint (26), daß diese Zeit grundsätzlich nie ein Ende hat. Wirklich ausgeschlossen ist durch diese Texte nur eine „sofortige Nachlassung" (vgl. Sim VII 4). So wie bei den Hermaskindern eine sofortige Vergebung der Sünden verweigert wird, obwohl sie aus ganzem Herzen bußwillig sind (l. c.), so wird allem Anschein nach auch in Vis III 7, 5. 6 nur ein sofortiges In-den-Turm-kommen abgelehnt und ein Kommen-in-die-äußeren-Mauern (= Büßerplatz der zur Buße von der Kirche Angenommenen) als erste, aber nicht endgültig letzte Etappe des Bußweges gelehrt. Wenn man bedenkt, daß einerseits es durchaus sinnvoll ist, wenn solche von weit her kommenden Sünder Buße tun müssen, um überhaupt zur kirchlichen Buße zugelassen zu werden, also bevor sie dem Bußengel übergeben werden, und wenn man bedenkt, daß diese Übergabe an den Bußhirten (Sim VI 3, 6) doch aus der Natur der Sache heraus Übergabe zu (weiterer, jetzt amtlich von der Kirche geleiteter) Buße ist, dann wird man nicht sagen (Grotz 26), daß sich die Buße der von vornherein beim Turm gebliebenen Sünder und der von weit her Kommenden (wenn sie einmal so weit sind) immer noch wesentlich unterscheide, und das daraus beweisen wollen, daß die zweite Gruppe durch diese Buße eine Festigung im Glauben erreiche (aber weiter nichts mehr gesagt werde).

Übrigens wird als Folge solcher Zucht unter dem Bußhirten für diese Sünder auch angegeben, daß sie von nun an mit reinem Herzen dem Herrn dienen (3, 6). Wie anders sollte das erreicht werden als durch Buße, eben unter der Leitung des Bußengels? Warum sollte diese Tätigkeit nicht das Ziel erreichen, das der Bußengel hat, nämlich die Eingliederung in den Turm? Auf jeden Fall kann man nicht sagen, daß der Text bei Hermas das ausdrücklich und klar ausschließe. Weiter: wenn die Leute (Gruppe D bei Grotz) von Vis III 2, 8 identisch sind mit den Sündern, die nach Sim VIII bei langsamer Buße in die Mauern kommen (Grotz 43) und doch Leute sind, die in Vis III 2, 9; 7, 1–3 zu den weiter Fortgeworfenen als die Gruppe D gehören, nach Sim doch wieder in den Turm kommen können, z. B. im Glauben Irrende (Vis 7, 1 und Sim VIII 6, 5. 6), dann ist nicht einzusehen, daß der Gruppe D die ersten Mauern als nicht mehr überholbares Ziel gesteckt sein soll.

Grotz muß ferner den Unterschied machen zwischen einer endgültigen Exkommunikation und einer vorläufigen. Letztere schließt eine gänzliche Wiederversöhnung mit der Kirche nicht aus. Nun ist aber das einzige Kriterium schließlich auch nach Grotz, nach dem man zwischen der einen und der andern Exkom-

munikation wirklich unterscheiden kann, die Verstocktheit (vgl. Grotz 31f; 57f; 59f; 66f), die Verweigerung der Buße ist (wobei zu beachten ist, daß nicht jede Weigerung, der Bußpflicht nachzukommen, nach Grotz schon die Exkommunikation endgültig macht [32]; vorübergehend hartnäckigen Sündern bleibt die gleiche Buße offen wie den Sündern, die sich sofort nach der Sünde bekehren), dann ist wieder nicht einzusehen, wie es anders eine Dauerexkommunikation als dadurch geben kann, daß der Sünder verstockt bleibt. Wenn jemand aber nicht bloß faktisch (dadurch daß er vor Vollendung der Buße stirbt oder das Kommen des Herrn erlebt), sondern grundsätzlich nicht mehr weiter als bis zum Büßerplatz kommen könnte, dann gäbe es eine Dauerexkommunikation, bevor jemand endgültig in der Verstocktheit verharrt wäre. Dann aber ist nicht einzusehen, warum z. B. die Ehebrecherin noch zur vollen Bußfrucht kommen kann, auch wenn sie eine Zeitlang verstockt war, denn Schlimmeres hätten die auch nicht getan, die nach Grotz darum schon endgültig exkommuniziert sind, weil sie nicht nach einer ersten Aufforderung zur Buße gehorcht haben (66f). — Grotz schreibt (67): „wenn wir uns die Sündergruppen, die nach Sim IX für die vorläufige Exkommunikation in Frage kommen, der Reihe nach nochmals ansehen, dann wird schnell auffallen, daß es sich um die gleichen Sünder handelt, die nach Sim VIII unter Umständen in die ‚ersten Mauern' kommen, und die sind, wie wir gesehen haben (41ff), wiederum identisch mit jenen der Gruppe D in Vis. III" (67). Wie kann Grotz das sagen? Eine vorläufige Exkommunikation kann doch nach ihm immer mit einer vollen Versöhnung enden. Müssen also die, die (nach uns eben nur: zunächst) in die ersten Mauern kommen, nicht auch noch weiter kommen können, wenn sie doch nur vorläufig exkommuniziert gewesen waren? Grotz hilft sich gegen diese Folgerung mit dem Gedanken, es gäbe Leute, die zunächst zur Gruppe D gehört haben, dann, weil sie sich nicht schnell genug zur Buße entschlossen haben, endgültig exkommuniziert worden seien und darum bei dann doch noch übernommener Buße nur noch in die Mauern kommen können (68). Aber die endgültige Exkommunikation bloß wegen einer (notwendig immer vorläufigen) Bußverweigerung ist ein Postulat von Grotz, das sich nicht durchführen läßt. Denn wie sollte von der Kirche her ein fixer Zeitpunkt zur Beendigung der Tolerierung einer vorläufigen Verstocktheit (wie bei der nicht gleich Buße tuenden Ehebrecherin) festgestellt werden? Warum hört man davon nichts bei Hermas? Und wenn jemand endgültig exkommuniziert ist, dann gehört er eben gar nicht mehr zur Gruppe D. — Endlich: wir werden sofort noch ausführlicher zu zeigen haben, daß die Vorstellung einer bloß einmal gewährten Buße voraussetzt, daß der Sünder bei dieser einmaligen Buße mit der Kirche wirklich versöhnt wurde und zwar durch einen Akt der Kirche. Nun ist aber die Möglichkeit einer solchen einmaligen Buße allen Sündern zugesprochen, ohne daß eine Ausnahme oder ein Vorbehalt gemacht wird (außer dem, der in der faktischen Unbußfertigkeit besteht). Dieser Vorbehalt müßte aber doch ausgesprochen werden, wenn er bestände. Denn was hätte es für einen Sinn, feierlich eine solche Möglichkeit zu proklamieren, wenn von vornherein ganze Gruppen von Sündern diese Möglichkeit nicht hätten?

Wir fassen zusammen: Es ist uns nicht bewiesen, daß Hermas eine Exkommunikation kennt, die unabhängig von der definitiven Verstocktheit des Sünders ihn schon von der vollen Gliedschaft mit der Kirche ausschließt, obwohl er noch nicht die eine *μετάνοια* gehabt hat, und ihn grundsätzlich und für immer an einen „minderen Ort" verweist.

c) Die kirchliche Rekonziliation

Läßt sich aber bei Hermas überhaupt nachweisen, daß er eine kirchliche Rekonziliation der Büßer gekannt hat? Schließt die auch kirchlich normierte Buße mit einem Wiedereinsetzen in die vollen kirchlichen Rechte, oder kann aus Hermas ein solcher kirchlicher Akt nicht nachgewiesen werden (was freilich noch

lange nicht heißen würde, daß es ihn damals noch nicht gegeben habe oder er einen solchen nicht kenne)? Die einzige Stelle, die ausdrücklich von einer „Wiederaufnahme" eines Sünders im empirischen Raum der Kirche spricht, ist Mand IV 1, 8. Einer der gesündigt hat und sich bekehrt, muß wiederaufgenommen werden (παραδέχεσθαι), und zwar einmal, und dementsprechend muß auch die ehebrecherische, aber bereuende Frau vom Ehemann, der sich von ihr getrennt hat, behandelt werden. Man hat nun gesagt[34], diese „Wiederaufnahme" beziehe sich nur auf die Zulassung zur kirchlichen Buße, schließe aber keine kirchliche Rekonziliation ein. Man begründet diese Meinung — abgesehen davon, daß man überhaupt vor Hermas einen absoluten Rigorismus in der Behandlung der Sünder herrschen läßt, den es in Wirklichkeit nicht gegeben hat — damit, daß hier als Voraussetzung der Wiederaufnahme nur ein μετανοεῖν, nicht aber ein Bußegetanhaben verlangt wird. Dieser Grund ist sicher nicht stichhaltig, da, wie Poschmann (193) mit Recht sagt, μετανοεῖν auch im Präsens von einem gesagt werden kann, „dessen Herz schon rein ist von jedem bösen Werk" (Sim VII 5) und so schon die volle Heilung erhält (4). Ist so kein Grund vorhanden, die Wiederaufnahme nur von einer Zulassung zur Buße zu verstehen, so spricht alles für eine wirkliche volle Wiederaufnahme in die Kirche. Wir finden das Wort bei Ignatius, Smyrn. 4, 1 (nur bußfertige Ketzer dürfen „aufgenommen" werden), wo es offenbar von einer vollen Kirchengemeinschaft verstanden wird. Die „Wiederaufnahme" darf bei Hermas nur einmal geschehen, weil den Knechten Gottes nur eine Buße gewährt ist. Eine solche Wiederaufnahme kann aber doch nur von der vollen Kirchengemeinschaft verstanden werden, denn sie setzt einen Abschluß voraus, den man sich bei einer Bußzulassung schwer denken kann. Dieser müßte sonst gedacht werden als ein auch in der Öffentlichkeit der Kirche greifbar werdendes Wiederaufgeben des Bußetuns, nach dem man nicht mehr zu einem neuen kirchlichen Büßen zugelassen worden wäre. Aber von einer derartigen Bußverweigerung ist in der alten Kirche nichts zu merken. Später galt es sicher nur als ein die weitere Buße unmöglich machender Rückfall, wenn jemand nach der kirchlichen Rekonziliation, nicht während der Bußzeit selbst, wieder in Sünden zurückfiel, und wie der Fall des Kerdon zu Rom in den Jahrzehnten des Hermas zeigt, war dies auch schon in diesen Zeiten die kirchliche Praxis (Irenäus, Adv. haer. III 4, 3)[35]. Weiter: nach Hermas erschließt zweifellos die voll geleistete

[34] So z. B. H. Koch und J. Hoh.

[35] Nach dem Text muß das „Zurechtgewiesen werden wegen seiner falschen Lehre" während seiner Bußzeit ebenso öfters vorgekommen sein, wie der Wechsel zwischen dem als Büßer in der Gemeinde Erscheinen und der Fortsetzung seiner häretischen Winkellehre. Mit Recht sagt Poschmann: In jedem Fall bezeugt unsere Stelle, daß die Häretiker nicht nur zur Buße zugelassen wurden, sondern auch nach einem Rückfall die Buße wieder aufnehmen durften (221). Man wird dieses Urteil, das nicht nur von d'Alès, sondern auch von H. Koch (Zeitschr. f. neutest. Wissenschaft 9 [1908] 38) geteilt wird, trotz des Widerspruchs Köhnes (Theologie und Glaube 35 [1943] 33) aufrechterhalten müssen. Denn Köhne

Buße wieder das volle Eingefügtsein in den Turm der Kirche, mindestens als innerer Gnaden- und Heilsgemeinschaft, und zwar schon in diesem Leben, vor „Vollendung" des Turms (vgl. z. B. Sim VIII 6, 6; 7, 3. 5; 8, 2. 3. 5; 9, 2. 4). Wenn dies aber die klare Überzeugung ist und dazu vorausgesetzt wird, daß mindestens gewisse Sünder durch einen kirchlichen Akt exkommuniziert waren, dann ist es undenkbar, daß ein solcher Sünder nach voll geleisteter Buße nicht auch wieder durch einen kirchlichen Akt in die volle äußere Kirchengemeinschaft aufgenommen wurde. Wenn einem solchen Sünder ausdrücklich die volle innere Kirchengemeinschaft zugesprochen wird, wie könnte ihm dann die Kirche die äußere noch versagen? Wenn ferner Hermas einen Unterschied macht zwischen einem vollen Eingefügtsein in den Turm und einem „neben dem Turm an geringerem Ort in den Mauern um den Turm sein", und dieser letztere Zustand des Büßers, wie schon gesagt wurde, seinen Zustand auch in Bezug auf die empirische Kirche mindestens wiederspiegelt, dann muß das volle Eingefügtsein in den Turm seine Greifbarkeit im äußeren Bereich so haben, daß auch in dieser Dimension ein solcher Büßer sich von dem unterscheidet, der nur „neben dem Turm" ist: er muß den vollen Kirchenfrieden erhalten haben. Dies um so mehr, als ja diese Zugehörigkeit gar nicht als eine absolute Garantie für die Gnade betrachtet wurde, da man sich bewußt war, daß auch solche, die das Taufsiegel verloren hatten, der äußeren Kirchengemeinschaft noch angehörten. Wie sollte man da einem Bußfertigen nach längerer ernster Buße diese äußere Kirchengemeinschaft verweigert haben?

Endlich hat Tertullian (dem dieses Zeugnis sehr unangenehm war) doch zugegeben, daß Hermas die Rekonziliation der Ehebrecher bezeugt (De pud. 10, 12; 20, 2). Er stand nun der Zeit des Hermas noch sehr nahe, er war an sich nicht geneigt, ein solches Zeugnis anzunehmen, wenn es irgendwie anders deutbar war, und doch liest er eine Rekonziliation aus Hermas heraus. „Es müßten schon Gründe ganz zwingender Art sein, die uns berechtigen könnten, über Tertullians Urteil in unserer Frage hinwegzugehen" (Poschmann 199). Über die Heilsbedeutung dieser

sagt selbst, daß Kerdon mehrmals Exhomologese tat, d. h. als Büßer im Gottesdienst erschien. Nun ist aber das ποτὲ ἐλεγχόμενος zu dem „bald als Winkellehrer sich betätigen" und dem „bald als Büßer auftreten" als „bald zurechtgewiesen werden" in strenger Parallele und so abgehoben von dem ἀφιστάμενος, dem endgültigen Ausscheiden aus der Gemeinde. Man muß also aus dem Text schließen, daß man dem Kerdon mehrmals daraufkam, daß er seine Winkellehre während seiner Bußzeit (während der er in Abständen immer wieder als Büßer im Gemeindegottesdienst erschien) fortsetzte, und ihn mehrmals darauf aufmerksam machte, daß die beiden Dinge unverträglich seien, was ja Kerdon vielleicht gar nicht ohne weiteres wahr haben wollte, da er offenbar der Großgemeinde angehören wollte und sich dafür durch seine Buße bewarb und gleichzeitig seinen esoterischen Zirkel beizubehalten suchte. Wenn wir diese Auffassung bei Kerdon voraussetzen (ohne die sein Verhalten zu unverständlich wird), so ist leicht einzusehen, daß er gar nicht auf besondere Geheimhaltung seines Zirkels Wert zu legen brauchte und man darum öfters seine gnostische, esoterische Zellenbildung feststellen konnte.

kirchlichen Rekonziliation dürfen wir natürlich bei Hermas keine Theorien erwarten. Die Heilung der Sünden geschieht durch das persönliche Bußetun des Sünders selbst; er wird nur in den Turm aufgenommen, wenn es vollendet ist. Insofern liegt der Akzent ganz auf der subjektiven Seite. Insofern aber die sichtbare Kirche, in die man durch die Taufe und — so können wir jetzt sagen — durch die Rekonziliation aufgenommen wird, heilsnotwendig ist, ist im Ansatz auch die Heilsbedeutung des kirchlichen Aktes noch genügend gewahrt. Denn schließlich kreist doch die ganze Bußtheologie des Hermas um die Frage des rechten Verhältnisses des sündigen Menschen zur Kirche. Wird dieses rechte Verhältnis auch vor allem durch die Buße des Sünders selbst hergestellt, so ist doch schon an dieser Theologie auch so bemerkenswert, daß sie die Buße des Menschen gerade in der Richtung auf die Kirche hin sieht. Und da auch hinsichtlich der Einfügung der Neuchristen in den Turm ebenso der Akzent auf ihre subjektive Bekehrung gelegt wird (Vis III 7, 3. 5; 6, 1: nur scheinbares Christwerden; Sim IX 31, 1f; Mand IV 3, 1: Buße bei der Taufe) und dadurch doch nicht die sakramentale Bedeutung der Taufe bestritten werden soll, so darf ein Gleiches von der Rekonziliation durch die Kirche gesagt werden. Wenn das „Siegel" trotz der Buße, die für seinen Empfang Bedingung ist, nur durch die Taufe erteilt wird, wie könnte dann dieses Siegel durch subjektive Buße allein wiedererstattet werden?

Wir sind am Ende unserer Darstellung der Bußlehre des Hermas. Wir haben dabei versucht, auch die neueste Darstellung zu prüfen, die die Bußtheologie des Hermas bei J. Grotz gefunden hat. Da unsere eigenen Ergebnisse sich in allen wesentlichen Punkten mit denen B. Poschmanns decken, sich aber sehr merklich von denen der Deutung bei J. Grotz unterscheiden, so ist es wohl angebracht, noch einmal diese Unterschiede zusammenfassend hervorzuheben. Es scheint uns historisch sicher zu sein, daß bei Hermas überall dort, wo es sich um eine kirchliche Intervention bei der Buße des Sünders handelt, die den Anspruch auf eine eigentlich sakramentale Natur machen kann, es sich auch immer um einen Sünder handelt, der als „exkommuniziert" betrachtet wird. Mit andern Worten: Buße als kirchlichsakramentaler Vorgang und Exkommunikationsbuße sind bei Hermas dasselbe. Es läßt sich bei ihm nicht beobachten, daß es eine andere kirchliche Bußart gibt, die, als sakramentale, sich nicht auf einen Sünder bezieht, der als von der Kirche distanziert betrachtet wird. Das Bußbuch des Hermas ist also nicht der geschichtliche Punkt, an dem sich beobachten ließe, daß vor die eigentliche kirchliche Buße und zwar nur in bestimmten Fällen eine Exkommunikationsphase vorgelagert worden wäre. Was man allenfalls beobachten kann, ist nur dies: die Zulassung zur eigentlichen kirchlichen Buße, während welcher selbst aber der Sünder auch als noch nicht mit der Kirche versöhnt betrachtet wird, ist ein Akt der Kirche, der selbst nur nach einer gewissen Prüfung gewährt wird, ob

wirklich echte Bußwilligkeit und Reue vorhanden ist. Man kann sich denken, daß diese Prüfung je nach den vorliegenden Fällen leichter oder schwerer zu einem positiven Resultat kam, m. a. W., daß Sünder, die den engeren Zusammenhang mit der Gemeinde durch ein wenigstens grundsätzlich christliches Leben nie verloren hatten, sehr leicht und ohne viele Förmlichkeiten zur eigentlichen Kirchenbuße zugelassen wurden, daß hingegen andere, die sich durch ihr Leben sehr deutlich und bürgerlich greifbar durch Glaubensabfall oder ein grundsätzlich unchristliches Leben von der Gemeinde getrennt hatten, nur nach gründlicherer Prüfung zur Buße überhaupt wieder zugelassen wurden. Dieser Unterschied ändert aber nichts daran, daß grundsätzlich alle Büßer als in einem gewissen Sinn „außerhalb" der Kirche (was nicht heißt: ohne Zusammenhang mit ihr) betrachtet wurden und daß darum der Erfolg der Buße (als Tat des Büßers und als Akt der Kirche) gerade und vornehmlich unter einem ekklesiologischen Gesichtspunkt gesehen wurde: der Akt der Kirche ist die Eingliederung des seine Sünde gesühnthabenden Büßers in die Kirche, wodurch diesem erst sein Heil garantiert ist; der Akt des Büßers ist die Bemühung, vor der Kirche seine Würdigkeit zu solcher vollen Wiedereingliederung nachzuweisen. Diese Grundstruktur der Bußlehre des Hermas ist genau so, wie wir sie aus der Lehre und der Praxis erwarten dürfen, wie sie uns in den neutestamentlichen Schriften bezeugt wird.

Wir haben hier nicht die Aufgabe, die weiteren Abschnitte des großen Werkes von Grotz kritisch zu prüfen, also vor allem seine Deutung der kirchlichen Buße, wie sie uns in den Schriften von Cyprian, Origenes, Klemens von Alexandrien, Tertullian, Didaskalie usw. entgegentritt. Das wäre nur möglich in einer minutiösen Arbeit, die den Weg von Grotz Schritt für Schritt genau verfolgt. Doch darf man sagen, daß das Resultat der Nachprüfung seiner Deutung der Bußlehre des Hermas kein sehr günstiges Präjudiz schafft für seine weiteren Ergebnisse. Nicht darum (Gott bewahre), weil wir meinen, wenn man die Deutung eines geschichtlichen Tatbestandes durch einen Fachmann nicht richtig finde, müsse er sich auch bei der Deutung eines andern geirrt haben. Das Mißtrauen ist vielmehr darin begründet: Wenn von der Schrift her und von der ersten Väter-Bußschrift her die Exkommunikationsbuße uns als der erste und eigentliche Typ der sakramentalen Buße in der Kirche begegnet, dann ist die Chance fast Null, daß sich uns in einer späteren Zeit die Buße in einem andern Typ zeigen könnte, der den Anspruch erheben könnte, das eigentliche Wesen der sakramentalen Buße reiner und ursprünglicher zu repräsentieren. Wir sehen bei dieser Überlegung ganz davon ab, daß der Dogmatiker (auch wenn er nicht Dogmenhistoriker ist) sagen könnte: so eine Chance gibt es nicht, weil es sie nicht geben kann. Denn (so könnte er sagen): jede Buße, die sich sakramental auf die schwere Sünde bezieht, bezieht sich auf etwas, was den Menschen *jure divino et iure ecclesiastico* von der Eucharistie, dem zentralen Vorgang des Selbstvollzugs der Kirche ausschließt, auf etwas, was ihn in ein gestörtes Verhältnis zur Kirche bringt, was bewirkt, daß der Sünder nicht mehr im genau gleichen Sinn zur Kirche gehört wie der gerechtfertigte Getaufte (wenn anders die Kirche nicht nur eine äußere juridische Organisation ist). Ist das aber so, dann ist jede sakramentale Buße und Absolution einer schweren Sünde auch eine Rekonziliation mit der Kirche. Ist dies aber der Fall, dann ist der zu Rekonziliierende eben ein „Exkommunizierter". Jede Buße sakramentaler Art (mindestens für schwere Sünden) ist dann eine Exkommunikationsbuße. Da dies das ganze Mittelalter und nicht nur die Väterzeit noch gewußt hat (so sehr es unserem heutigen dogmatischen Denken nur noch randbewußt ist), so

ist schon dogmatisch — gewissermaßen a priori — selbstverständlich, daß jene seltsame Tatsache, daß wir in den ersten Jahrhunderten der Kirche, wo wir das Bußsakrament deutlich sehen, es immer in der Gestalt einer Exkommunikationsbuße antreffen (so daß erst Grotz zu sehen vermeinte, daß die zentrale Gestalt der Buße nichts mit einer Exkommunikationsbuße zu tun hatte, während sich bisher auch Dogmengeschichtler wie Adam und Galtier begnügt hatten, einer Nichtexkommunikationsbuße wenigstens ein bescheidenes, nur schwer entdeckbares Dasein am Rand zu vindizieren), von diesem dogmatischen Wesen der Buße zu erklären ist und nicht von einem nachträglich und langsam entwickelten kirchenrechtlichen Exkommunikationsbegriff und -verfahren. M. a. W.: Wenn es ein dogmatisches und immer gültiges Wesen einer Exkommunikationsbuße gibt (die das Wesen der sakramentalen Buße überhaupt ist) und wenn wir auch in der äußeren, greifbaren Gestalt und Praxis der Buße, je älter sie ist, um so mehr ein Exkommunikationsverfahren entdecken, dann werden wir historisch sicher nicht fehl gehen, wenn wir dieses äußere, sehr greifbare und deutliche Exkommunikationsverfahren als konkreten Ausdruck des Wesens der Buße auffassen und nicht als etwas, das sich erst langsam und nachträglich an die Buße anhängt. Es ist also von vornherein zu erwarten, daß der Prozeß gerade umgekehrt verlaufen ist, als Grotz sich ihn denkt: die Exkommunikation (im heutigen kirchenrechtlichen Sinn) hat sich mit der Buße nicht nachträglich und bloß disziplinär verbunden, sondern erst allmählich von ihr abgespalten und zu dem entwickelt, was im heutigen kirchenrechtlichen Sinn Exkommunikation ist. Aber, wie gesagt, es ist hier nicht der Ort, diese apriorischen dogmatischen Bedenken gegen Grotz geltend zu machen. Nur eins sei darum hier gesagt: wenn wir bei Hermas den Typ nicht entdecken, den Grotz für den eigentlichen und ursprünglichen am Bußsakrament hält, sondern nur den finden, der ihm als der nachträgliche vorkommt, ist es dann wahrscheinlich, daß wir bei späteren Vätern dann doch noch dessen habhaft werden, was das Ältere und Ursprünglichere sein soll?

Man könnte hoffen oder befürchten (wie man es nimmt), daß Grotz auf diese ganze Polemik sagt, sie renne offene Türen ein, weil er diese Art von Exkommunikation, die wir im Auge haben, gar nie bestritten habe, und darum auch daran festhalten könne, daß jene Art von Exkommunikation, die er selber meine, eben doch nur bei bestimmten Gruppen der Büßer, und nicht bei allen im Hermas vorkomme. Er könnte also vielleicht sagen, daß wir gegenseitig aneinander vorbeireden. Dazu aber wäre wieder folgendes zu sagen: Es ist richtig, daß Grotz die „Exkommunikation", von der wir glauben, daß sie in der alten Kirche (und immer) ein Wesensmerkmal jeder kirchlichen Buße sei, nicht ausdrücklich verwirft. Aber er sieht sie nicht. Und das scheint mir ein fundamentaler Mangel an seiner Bußgeschichte zu sein. Er überdeckt durch die Anwendung eines modernen Exkommunikationsbegriffs die grundlegende Struktur des altkirchlichen Bußinstituts, wie sie aus den Quellen ablesbar ist. Es wird dadurch nicht nur ein sehr Wesentliches nicht gesehen, sondern es werden auch gewisse andere Dinge verzerrt gesehen. Grotz wird z. B. nicht leugnen können, daß auf den Büßerplatz (an den minderen Ort, die ersten Mauern, mögen diese formell oder bloß praktisch mit dem Büßerplatz identisch sein) auch Leute kommen können, die von weiterher kommen, die also nach ihm (wenigstens vorläufig) exkommuniziert gewesen waren. Wenn sie nun an dem minderen Platz kommen, sind sie dann noch exkommuniziert? Wenn nein, warum kommen sie dann nicht (wenigstens nach weiterer Buße) in den Turm und mit welchem Recht kann man ein solches dauerndes Ausgeschlossenbleiben aus der Kirche als keine Exkommunikation bedeutend betrachten; wenn ja, dann wandelt sich doch praktisch die angeblich vorläufige Exkommunikation in eine dauernde, die Buße bringt also nur größere Strafe mit sich, statt wirkliche Verbesserung der Situation und die Büßer sind genau so schlecht daran, wie wenn sie nicht auf dem Bußerplatz wären, sondern dort geblieben wären, woher sie kommen. Denn auch dort könnten sie (d. h. ohne Verbindung mit der Gemeinde) von der Sünde ablassen und auf Gottes Gnade hoffen. Wenn also nach Hermas der Weg angetreten werden muß auf die Kirche hin, dann muß die Exkommunikation aufhebbar sein. Ist sie es aber, dann kann mit einem grundsätzlichen und bleibenden Ausschluß aus der Kirche von Hermas nicht gerechnet worden sein.

Man sieht daraus, wie der moderne Exkommunikationsbegriff, den Grotz voraussetzt, ihn doch zu Konstruktionen verleitet, die Probleme aufwerfen, die tatsächlich bei Hermas nicht bestehen. Man kann dagegen nicht sagen, daß der Fall der nach der μετάνοια Rückfälligen, denen doch auch nach uns eine weitere kirchliche Buße verweigert werde, dieselben Probleme heraufbeschwöre. Dagegen ist einfach zu sagen, daß Hermas solche (mit Recht oder Unrecht, das ist gleichgültig) für endgültig unbußfertig hält, für ihn also das Problem gar nicht besteht, das sich Grotz schafft, wenn er durch einen Akt der Kirche Exkommunizierte schafft, die nicht mehr zur vollen Kirchengemeinschaft zugelassen werden, obwohl sie als bußfertig anerkannt werden. Derselbe Exkommunikationsbegriff verleitet ihn dann später zu dem Versuch, durch eine subtile Dialektik nachzuweisen, daß die Aufhebung der Exkommunikation und die Absolution der Schuld vor Gott bei Cyprian usw. zwei verschiedene, zeitlich getrennte Akte seien, was gewiß nicht dem nüchtern erhobenen Quellenbefund entspricht. Man könnte also höchstens noch ausdrücklich die Frage stellen, ob nicht Grotz insofern etwas Richtiges[36] gesehen hat, als vielleicht jene Gruppen, die als weiter von der Kirche entfernt geschildert werden, nicht nur durch ihr eigenes schwereres Vergehen und ihr eigenes Ausscheiden aus dem Gemeindeleben, sondern auch durch einen besonderen Akt der Kirche von größerer Deutlichkeit exkommuniziert wurden, als es der Fall war bei Sündern, bei denen die „Exkommunikation" eben darin bestanden haben mag, daß sie durch ihr eigenes Bekenntnis und ihre spontane Bußwilligkeit in die Büßerklasse eingereiht wurden (und als solche dann eben doch als „exkommuniziert" betrachtet wurden). Solche ausdrücklichere Exkommunikationsakte mag es gegeben haben. Und insofern mag man, wenn man will, schon im Hermas die Anfänge einer Exkommunikationspraxis eher im heutigen Sinn einigermaßen greifbar finden. Für wirklich nachgewiesen aus dem Hermas selbst halte ich diese Vermutung nicht. Womit nicht bestritten ist, daß in bestimmten Fällen auch die alte Kirche schon in einer Form exkommunizieren konnte und exkommuniziert hat (z. B. Häretiker, die von sich aus die Gemeinschaft mit der Kirche nicht aufgeben wollten), die schon sachlich die spätere kirchenrechtliche Exkommunikation war. Das alles kann dahingestellt bleiben. Wir haben gar nicht die Absicht, Grotz das Recht zu bestreiten, solche Dinge im Zusammenhang mit der altkirchlichen Bußpraxis zu suchen und sie dann genau von dem eigentlichen Wesen der Buße zu unterscheiden.

Wogegen wir uns wehren, ist nur der Versuch, zu bestreiten, daß die altkirchliche Buße als solche selbst eine Exkommunikationsbuße war. Bestreitet man dies nämlich, dann widerspricht man nicht nur den Quellen, sondern kommt in Gefahr, entweder bestreiten zu müssen, daß die altkirchliche Buße mehr war als ein Vorgang äußerer Kirchendisziplin (nämlich ein Sakrament), oder man muß das Sakrament an anderem Ort suchen, wo man es dann nur findet, weil man es sucht, oder man bestreitet überhaupt (weil diese Buße, die keine Exkommunikationsbuße ist, nicht zu finden ist), daß es ein Bußsakrament in der alten Kirche gegeben hat.

[36] In dieser Hinsicht hätte man fragen können (doch ist das ein Problem, auf das hier nicht eingegangen werden kann), ob nicht hinter dieser (möglicherweise!) bei Hermas vermutbaren Zweistufigkeit des Kirchenbanns schon eine Zweistufigkeit steht, die nicht nur in der Synagogenpraxis, sondern auch im Neuen Testament und den apostolischen Gemeinden greifbar ist: der einfache Bann und der Bann unter Verwünschung. Von da aus würde sich dann noch genauer ergeben können, daß auch bei Hermas die erste Stufe immer noch eine wirkliche Exkommunikation sein muß, und daß auch der Bann unter Verwünschung im Neuen Testament und darum auch der verschärfte Bann bei Hermas keine Unvergebbarkeit der Sünde des Gebannten einschließt. (Für den einfachen Bann: Röm 16, 17; 1 Kor 5, 9ff; 2 Kor 13, 2; 2 Tim 3, 5; Tit 3, 10; 2 Kor 2, 6; 2 Thess 3, 6ff; Apok 2, 2. — Zum Bann unter Verfluchung: Apg 5, 1—11; 8, 18—24; 1 Kor 5, 1—5; Gal 1, 8f.)

DIE KANONISCHEN UND NICHTKANONISCHEN WAHLEN

Von Dr. Philipp Hofmeister O. S. B., München-Neresheim

Die Verleihung eines kirchlichen Amtes kann nach c. 148, § 1 auf vierfache Weise erfolgen, nämlich durch freie Verleihung oder Ernennung seitens des zuständigen kirchlichen Obern, durch die kanonische Einsetzung bei vorangegangener Präsentation oder Nomination vonseiten des Patrons, durch die Bestätigung oder Zulassung bei vorangegangener Wahl oder Postulation und schließlich durch einfache Wahl und deren Annahme durch den Gewählten, wenn die Wahl keiner Bestätigung bedarf. Das kirchliche Recht unterscheidet hier zwischen einer *electio* schlechthin und einer *simplex electio*, deren Unterschied nur darin besteht, daß die erstere einer ausdrücklichen Bestätigung durch den zuständigen kirchlichen Obern bedarf, die letztere aber nicht. Außer dieser Unterscheidung kennt aber das kanonische Recht noch eine weitere, nämlich die Einteilung in die sog. *electio canonica* und die *electio non canonica*. Diese letztere wird von den Kanonisten auch *simplex, naturalis* oder *non stricte canonica* genannt[1]. Der Ausdruck *electio canonica* findet sich auch in c. 2390 § 1; für die *electio non canonica* dagegen kennt der Codex Iuris Canonici keinen Fachausdruck. Unter der *electio canonica* versteht man eine Wahl, die sich nach den vom kirchlichen Recht für die Wahlen vorgeschriebenen Gesetzen (c. 161 ss.) vollzieht, unter der *electio non canonica* oder *naturalis* dagegen eine solche, bei der nicht alle vom kirchlichen Recht vorgesehenen Formalitäten, sondern nur die vom allgemeinen Recht für Kapitelsakte vorgeschriebenen Solennitäten eingehalten werden müssen. Über diesen Unterschied, der bisher von der neueren Literatur fast unberücksichtigt blieb, möchte der Verfasser einige Ausführungen vorlegen.

I

Die Ausdrücke „*electio canonica*" und „*non canonica*"

Die Wendung *electio canonica* ist schon über tausend Jahre alt; sie hat aber im Laufe der Zeit sichtlich eine Wandlung durchgemacht. Ganz ähnliche Wendungen begegnen uns schon auf den alten Synoden. So spricht z. B. die Synode von Orléans 549 c. 10 von einer *electio cleri ac plebis, sicut in antiquis canonibus tenetur scriptum* und das Capitulare ecclesiasticum Ludwigs des Frommen von 818/819 gebraucht den Ausdruck *electio cleri et populi secundum statuta canonum*[2]. Soweit wir sehen, findet sich die Wendung *canonica electio* zuerst auf dem allgemeinen Konzil zu Konstanti-

[1] Passerini, P. M., Tractatus de electione canonica, Coloniae Agrippinae 1695, c. 1 n. 32, 38; Wernz-Vidal, Jus canonicum, Romae 1923 ss., II n. 247; Sipos, S., Enchiridion Juris Canonici, [4]Pécs 1940, p. 151; Conte a Coronata, M., Institutiones Juris Canonici, [3]Taurini 1947, I n. 223.

[2] Mansi, J. D., Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio, Florentiae 1734 ss., 9, 13. C. 34, D. 63.

nopel 869 c. 22[3]; hier ist die Rede von einer *communis ac consonans atque canonica electio ecclesiastici ordinis*. Den Ausdruck *electio canonica* weist auch c. 1, X, 1, 6 auf, das nach der Friedberg'schen Ausgabe des Corpus Iuris Canonici einem Lucius Papa zugeschrieben wird. Dieses Kapitel ist aber unsicher; in anderen Texten lautet die Überschrift Pius, Gregorius oder Urbanus, oder es fehlt die Überschrift ganz; in manchen Ausgaben fehlt auch *canonica*. Die Wendung *electio canonica* konnte sich sicherlich leicht einbürgern, wurde doch das Wort *canonica* auch zur Bezeichnung anderer kirchlicher Einrichtungen verwendet, z. B. spricht die Synode von Toledo IX (655) c. 10 von *canonica censura*[4]. Der Ausdruck *canonica electio* begegnet uns auf dem Konzil von 869 freilich als eine längst gebräuchliche Wendung, so daß wir sicher sagen können, er ist schon viel älter, wohl Jahrhunderte älter. Das Abendland hat diesen Ausdruck übernommen. Die Synode im Lateran 1059 c. 1 schreibt vor, daß niemand *sine praemissa concordi et canonica electione*[5] zum Papst bestellt werden könne. Auch die Lateransynoden von 1112 und 1123 c. 1 sprechen bei der Behandlung der Bischofswahl von *canonice electus* und im Wormser Konkordat von 1122 gewährte Heinrich IV. *canonicam electionem* des Bischofs. Gemeint ist damit die Bischofswahl durch die von der Kirche für zuständig erklärten Organe, und in dieser Bedeutung wurde der Ausdruck auch vielfach vom Corpus Iuris Canonici gebraucht.

Eine Änderung brachte hier das vierte Laterankonzil (1215). Hatten sich bisher in der Kirche verschiedene Wahlarten eingebürgert, so suchte das Konzil die *magna pericula*, die daraus den verwaisten Kirchen drohten, vor allem aus den sogenannten *electiones clandestinae*, zu beseitigen, indem es eine möglichst einheitliche Form für die Bischofs- und Abtswahl vorschrieb. Das geschah in den cc. 23 und 24, in denen das Konzil drei Wahlarten vorsah, nämlich die Wahl *per scrutinium*, *per compromissum* und *per inspirationem*, und besondere Normen gab über die Berufung der Wähler, deren Vertretung ordnete, die Aufstellung von Skrutatoren (Stimmensammlern) verlangte und die Veröffentlichung des Wahlergebnisses regelte[6]. Durch die genannten Dekrete unterschieden sich für die Zukunft die kanonischen von den nichtkanonischen Wahlen; nur die ersteren wurden an die vom Konzil aufgestellten Normen gebunden, nicht aber die letzteren. Unter die ersteren Wahlen fielen die der Bischöfe und der auf Lebenszeit bestellten Ordensoberen sowie der exemten Prälaten der Kapitel, durch deren Tod die Kirchen als *viduatae* bezeichnet wurden, unter die letzteren nach den Autoren und römischen Entscheidungen die Wahlen für die Dignitäre und Kanoniker der nicht exemten Dom- und Kollegiatkirchen sowie die Wahlen der Kapitelsvikare. Nach verschiedenen Autoren waren diesen noch beizuzählen die Wahlen

[3] Mansi 16, 175; c. 1 D. 63.
[4] Mansi, II, 29.
[5] Ebd. 19, 897; 21, 283. Mercati, A., Raccolta di Concordati su materie ecclesiastiche tra la Santa Sede e le autorità civili, Roma 1919, 17 ss.
[6] Mansi 22, 1011 s; c. 41, 42, X 1, 6.

der *ad tempus* bestellten Ordensoberen, da für die Ordensleute nicht die *apices iuris*, wie man im Anschluß an das römische Recht zu sagen pflegte, galten[7]. Außerdem waren zu den nicht kanonischen Wahlen zu zählen die in den organisch aufgebauten kirchlichen Vereinen. Im übrigen wies bereits das genannte Kapitel „Quia propter" des Laterankonzils eine nicht kanonische Wahl auf, indem es vorschrieb, daß als Skrutatoren *assumantur tres de collegio*; das konnte nicht anders geschehen als durch eine formlose Wahl.

Wie das Recht vor 1918, so unterscheidet auch das neue Recht kanonische und nichtkanonische Wahlen. Wir dürfen zwar keineswegs den Ausdruck *eligere* im Kodex immer im Sinne von Wählen durch ein Kollegium nehmen. Nein, der Ausdruck bedeutet an vielen Stellen nichts anderes als ernennen, frei verleihen, so in cc. 232 § 1, 399 § 1, 446 § 1, 516 § 4, 655 § 1, 1359 § 1, 1360, 1393 § 3, 1520 § 1, 1573 § 1, 1580 § 2, 1589 § 1, 1598 § 3, 1607 § 1. *Eligere* bedeutet hier höchstens ein Auswählen vor anderen, die besondere Sorgfalt, mit der die Bestellung vorgenommen werden soll. In c. 385 § 1 in Verbindung mit c. 1574 § 2 wird auch die Bestellung der Synodalexaminatoren und Synodalrichter als *electio* bezeichnet, allein in Wirklichkeit handelt es sich hier überhaupt nicht um eine Wahl, sondern nur um die Gutheißung oder Ablehnung eines Vorschlags des Bischofs durch die Mitglieder der Diözesansynode. Der Kodex sagt ausdrücklich *propositi ab Episcopo, a Synodo approbati*, d. h. nichts anderes als: die Synodesexaminatoren bzw. -richter werden vom Bischof mit Zustimmung der Mitglieder der Diözesansynode ernannt. Diesem Bestellungsmodus gleicht der in den von Pius XI am 18. Januar 1924 approbierten Statuten für die französischen Diözesanvereine in a. 10 vorgesehene Modus für die Bestellung der vier Mitglieder des Consilium; diese werden zwar von der Assemblée generale gewählt, jedoch auf Vorschlag des Bischofs mit dem Consilium[8].

Natürlich ist es auch gut möglich, daß der Ausdruck *eligere* im einen Orden eine wirkliche Wahl im rechtlichen Sinne bedeutet, in einem anderen dagegen nur soviel wie *nominare* ist. So ist es z. B. bei c. 560, wo es heißt, daß der Novizenmeister und sein Gehilfe *eligantur ad normam constitutionum*. In den selbständigen Klöstern heißt dieses *eligere* nichts anderes als *nominare*[9]. Aber es

[7] Cf. c. 24, 26, X, 5, I. Die genannte Regel kannte aber Ausnahmen. Z. B. waren bei den Dominikanern die Wahlen des Ordensgenerals, des Provinzials und des Konventualpriors kanonische, nicht aber die der Diffinitoren des General- oder Provinzialkapitels, Passerini c. 35 n. 36, c. 36 n. 1, c. 38 n. 3, c. 37 n. 18. Die Verordnung des Erzbischofs Klemens Wenzeslaus von Trier vom 4. Mai 1789 § 119 schreibt für die Wahl der Klaustralprioren die *electio canonica* vor, für die der Subprioren *solemnitates in canonicis electionibus requisitae abesse quidem possint, maiora tamen eligentium suffragia absolute requiruntur; vota vero respectu factionum maiora nullatenus sufficiunt* (J. J. Blattau, Statuta Synodalia, ordinationes et mandata Archidioecesis Trevirensis, Augustae Trevirorum 1844 ss., VI, 148).

[8] A A S 16 (1924) 21.

[9] Statuta Congregationis Benedictinae Bavaricae, 1922 n. 97; Statuta Congregationis Augiensis vulgo de Mehrerau olim Helveticae Germanicae S. Ordinis Cisterciensis 1924 (abgekürzt: Aug. 1924) n. 135.

ist auch möglich, daß in einem und demselben Verband selbständiger Klöster *eligere* bald eine Ernennung bald eine wirkliche Wahl bedeutet. Z. B. sehen die Statuten der Prämonstratenser von 1947 stat. 268 § 1 die Ernennung des Novizenmeisters durch den Prälaten vor, aber in stat. 129 § 2, wo die Rede ist von einem für alle Kanonien gemeinsamen Noviziat, bedeutet *eligere* eine wirkliche Wahl durch das Circariekapitel. Bei den älteren heute ziemlich zentralistisch verfaßten Orden ist meist eine Wahl durch das Provinzialkapitel üblich, außerhalb desselben freilich eine Ernennung durch den Provinzial mit Zustimmung seiner Definitoren[10]. Manche Verbände freilich schreiben auch die *electio* stets dem Definitorium provinciale zu[11]. Auch bei den modernen Kongregationen wechseln Ernennung und Wahl. Die *Normae, secundum quas S. Congregatio Episcoporum et Regularium procedere solet in approbandis novis institutis votorum simplicium* 1901 n. 297 sehen eine *electio* durch die Generaloberin und ihre Ratschwestern vor, die 1940 von der S. Congregatio de Religiosis herausgegebenen *Normae* für die Approbation von Kongregationen lassen in n. 185 die Novizenmeisterin durch die Generaloberin mit Zustimmung ihres Rates *nominare*[12].

Nicht verschwiegen sei, daß die Begriffe bzw. die Unterscheidung kanonische und nichtkanonische Wahl im oben angegebenen Sinne nicht überall durchgeführt ist. Eine Ausnahme machen hier verschiedene Ordensgenossenschaften, in denen man unter nichtkanonischer Wahl jene versteht, bei der nicht überhälftige, sondern nur einfache Mehrheit entscheidet. So heißt es in den Konstitutionen des Franziskanerordens 1922 n. 406: *Canonica (electio) autem dicitur, quae fit rite a maiore parte Capituli, nisi iuxta has constitutiones habeatur exceptio. Maiorem partem quilibet excessus facit ut, si vota sint 9, 5 maiorem partem constituunt.* In den Konstitutionen des Augustinereremitenordens von 1926 n. 672 ist die Differenz ganz ausführlich behandelt. *Electiones aliae dicuntur canonicae, aliae non canonicae. Canonica habetur electio, cum, demptis suffragiis nullis, electo favet pars absolute maior eorum qui suffragium ferunt. Non canonica dicitur electio, qua unico scrutinio electus habetur, cui favet pars relative maior eorum qui suffragium ferunt.* Dieselbe Auffassung vertreten die Konstitutionen der Barfüßer der Augustinereremiten 1931 n. 407. Allein diese Auffassung muß man ein Eigengut der genannten Ordensgenossenschaften nennen, mit dem gemeinen Recht, wenigstens dem heute geltenden stimmt sie nicht überein. C. 174, der zu dem mit *De electione (scilicet canonica)* überschriebenen Abschnitt des Kodex gehört, verweist auf c. 101 § 1, 1°, in dem ausdrücklich gesagt ist, daß für die kanonischen Wahlen hinsichtlich der Mehrheit in erster Linie die Normen des *ius com-*

[10] Constitutiones Ordinis Eremitarum S. Augustini 1926 (abgekürzt Er. S. Aug. 1926) n. 234; Constitutiones Fratrum S. Ordinis Praedicatorum 1932 (abgekürzt Praed. 1932) n. 116 § 1; Constitutiones Servorum BMV 1940 n. 223.

[11] Constitutiones Fratrum Minorum Capuccinorum 1926 n. 16; Constitutiones Ordinis Fratrum B. M. V. de Monte Carmelo 1930 n. 219 s., 540.

[12] Schäfer, T. De Religiosis, ⁴Romae 1947, p. 1100, 1132.

mune aut particulare gelten. Dadurch ist es sicher möglich, daß das Teilkirchenrecht für eine Wahl nur einfache Mehrheit vorsehen und die Wahl trotzdem als *canonica* bezeichnet werden kann. Übrigens stehen den genannten Ordenskonstitutionen manche andere gegenüber, die den vom Verfasser dargelegten Begriff der *electio canonica* bzw. *non canonica* kennen. In den Konstitutionen der Regularkanoniker vom Hl. Kreuz 1925 n. 395 heißt es: *Electio, ut sit canonica, fieri debet iuxta exigentiam sacrorum Canonum et Constitutionum Ordinis* und in jenen der Franziskanerkonventualen 1932 n. 555 lesen wir: *Omnis electio esse debet canonica seu iuxta Canones peracta.*

II

Die electio canonica und non canonica im gemeinen und im Teilkirchenrecht

Verglichen mit den obigen kurzen Ausführungen über die Normen des vor dem Inkrafttreten des Kodex geltenden Rechts muß freilich gesagt werden, daß heute der kanonischen Wahl eine viel größere Bedeutung zukommt als ehedem. Spielte sie früher die größte Rolle bei der Bestellung der Bischöfe, so ist heute die Bischofswahl nur noch in wenigen Ländern zugelassen (cf. cc. 329 § 3, 321) und auch in diesen vielfach nur in beschränkter Form. Freie Wahl des Bischofs haben von den sechs Diözesen der Schweiz nur noch vier. In den Ländern deutscher Zunge ist sie nur noch in Salzburg und in den Kirchenprovinzen Köln, Freiburg, Breslau und Paderborn gestattet, aber hier überall nur noch aus einem Ternavorschlag des Hl. Stuhles an das verwaiste Kapitel. Dagegen ist nunmehr die kanonische Wahl vorgeschrieben für die Wahlen des Kapitelsvikars und des Ökonomen, der z. Z. der Sedisvakanz die Verwaltung des Bistumsvermögens und des bischöflichen Tafelgutes besorgen soll (c. 433 § 2), für die Wahlen auf den Ordenskapiteln (c. 507 § 1) und in den kirchlichen Vereinen (c. 697 § 2). Eine gewisse Neuerung ist auch noch, daß die von einem Kollegium zur Vornahme einer Wahl aufgestellten Kompromissare an die für die kanonischen Wahlen aufgestellten Normen gebunden sind (c. 172 § 3), eine Vorschrift, der freilich in vielen Fällen keine praktische Bedeutung zukommen dürfte. Geschieht die Wahl durch einen Kompromissar, so gleicht sie der Benennung einer bestimmten Person *(nominatio)*; erst wenn die Zahl der Kompromissare drei überschreitet, dürfte eine kanonische Wahl überhaupt möglich sein[13].

Diesen kanonischen Wahlen stehen aber im Kodex eine Reihe anderer gegenüber, bei denen es sich auch um wirkliche Wahlen durch ein Kollegium handelt, das aber nicht an die Vorschriften der cc. 161—182 gebunden ist. Im ganzen konnten wir im Kodex acht solche nichtkanonische Wahlen feststellen.

[13] Auffallend ist, daß die cc. 433 § 2 und 507 § 1 auf die cc. 160—182 verweisen; c. 160 über die Papstwahl kommt hier gar nicht in Frage. Richtig ist c. 697 § 2, wo es nur heißt: *can. 161—182.*

1. C. 171 § 1: *Ante electionem per secreta suffragia deputentur, nisi iam propriis statutis deputati sint, e gremio collegii duo saltem scrutatores.* Ob es sich hier um eine *electio non canonica* oder *canonica* handelt, darüber gehen die Meinungen der Kanonisten noch etwas auseinander. Larraona spricht von einer *vera electio*[14], unter der er offensichtlich eine *electio canonica* versteht. Schönsteiner[15], Carlo[16], Schäfer[17], Hanstein[18] nennen diese Wahl eine solche ohne besondere Förmlichkeiten. Conte[19] vertritt den Standpunkt, die Worte *per secreta suffragia* gehörten nicht zu *deputentur*, sondern zu *Ante electionem*, d. h. bei jeder geheim vorzunehmenden Wahl müssen Skrutatoren gewählt werden. Daraus ergibt sich, daß auch er die Wahl der Skrutatoren als eine nicht kanonische betrachtet. Mit Rücksicht auf die obigen Ausführungen über den Begriff der *electio non canonica* unterlassen wir es hier, die Konstitutionen jener Ordensverbände zu erwähnen, die für die Wahl der Skrutatoren nur relative Mehrheit vorsehen. Eine gewisse Bedeutung kommt dieser Wahl zu, wenn sie auch der Kodex selbst durch die Klausel: *nisi iam propriis statutis deputati sint* beträchtlich eingeschränkt hat. In nicht wenigen Ordensverbänden erfolgt nämlich die Bestellung der Skrutatoren durch die Obern, die hiebei an den Rat oder die Zustimmung eines Senats oder gar der Wähler selbst gebunden sind. So heißt es z. B. in den Konstitutionen der Franziskaner 1922 n. 416, daß sie vom Wahlvorsitzer *habito prius consilio cum duobus ex dignioribus Patribus vocalibus* bestellt werden. Bei den Kapuzinern ernennen sie der General- oder die Provinzialminister und deren Definitoren, sie müssen aber vorher die Wähler fragen, *an sit contra eos aliqua exceptio*[20]; im Dominikanerorden sind bei der Wahl des Konventualpriors in der Regel der *Supprior et duo antiquiores vocales* Skrutatoren[21].

2. C. 172 § 1 bestimmt, daß die Wähler ihr Wahlrecht *unanimi et scripto consensu* auf Kompromissare übertragen können. Das läuft auf eine nichtkanonische Wahl derselben hinaus. Nur die Kompromissare sind bei Vornahme der Wahl an die Normen der kanonischen Wahl gebunden.

3. und 4. Zusammengefaßt werden können die Normen der cc. 286 § 3 und 358 § 1, 5° und 7°. Die diesbezüglichen Vorschriften lauten: Zum Provinzialkonzil *Capitula cathedralia aut consultores dioecesani ... mittant duos ex capitularibus aut consultoribus collegialiter designatos* und zur Diözesansynode müssen erscheinen *Deputatus uniuscuiusque collegialis ecclesiae a Capitulo eiusdem ecclesiae e gremio eligendus* und *Unus saltem parochus ex unoquoque*

[14] Commentarium pro Religiosis 8 (1927) 183 n. 22.
[15] Schönsteiner, F., Grundriß des Ordensrechtes, Wien 1930, 148.
[16] Carlo, C. de, Jus religiosorum, Parisiis etc. 1950, n. 128.
[17] Schäfer n. 511.
[18] Hanstein, H., Ordensrecht, Paderborn 1953, 65.
[19] Conte I n. 234, 3°, 4.
[20] Caeremoniale Romano-Seraphicum ad usum Fratrum Minorum Capuccinorum, Romae 1944, n. 2871, 2909.
[21] Praed. 1932 n. 389 § 3.

vicariatu foraneo eligendus ab omnibus qui curam animarum actu inibi habeant.

5. C. 395 § 4: *Ab unoquoque Capitulo, secundum sua cuiusque statuta, unus vel plures censores seu punctatores nominentur.*

6. C. 471 § 2: *Vicarium (sc. paroecialem paroeciae pleno iure unitae ... ecclesiae capitulari vel alii personae morali) praesentat ... Capitulum aliave persona moralis.* Diese Präsentation kann nicht anders als durch eine Wahl geschehen.

7. und 8. C. 1452 spricht von *electiones ac praesentationes populares ad beneficia*[22] und c. 1460 § 1 bestimmt: *Si ius patronatus collegialiter exerceatur, ille praesentatus habeatur, qui maiorem suffragiorum numerum retulerit ad normam c. 101 § 1*[23].

9. Schließlich ist noch c. 2093 § 2 zu erwähnen, nach dem im apostolischen Beatifikationsprozeß der Notar, sein Gehilfe und der Gerichtsbote vom kollegialen Gerichtshofe gewählt werden.

Wenn schon der Kodex den Unterschied von *electio canonica* und *non canonica* kennt, so dürfen wir diese zwei Arten von Wahlen sicher auch im Partikularrecht erwarten. In der Tat, sowohl das Partikularrecht für den Welt- wie auch den Ordensklerus und die Ordensleute überhaupt weisen auf ihn.

Während der Vakanz des Apostolischen Stuhles „deputieren" bzw. „wählen" die Kardinäle bzw. eine Kardinalskommission den für einen etwa verstorbenen Kämmerer der Hl. Römischen Kirche oder den Großpönitentiar notwendigen Ersatzmann und die für das Konklave notwendigen Beichtväter, Ärzte, Apotheker und Bediensteten. Die Bestellung der ersteren zwei geschieht *per schedulas secretas*; für die Wahl der letzteren war nach Pius IV. „In eligendis" vom 9. Oktober 1562 § 18 ebenfalls geheime Stimmabgabe erforderlich, allein diese Einschränkung erwähnte schon die Konstitution Pius X. vom 25. Dezember 1904 n. 43 nicht mehr[24].

In den Dom- und Kollegiatkapiteln ist heute die Besetzung der Dignitäten und Kanonikate durch Wahl kaum mehr üblich, die cc. 396 und 403 sehen Ernennung durch den Hl. Stuhl bzw. den Bischof nach Anhörung des Rates der betreffenden Kapitel vor. Doch sind in der Schweiz kraft alter Gewohnheit oder Privilegien und Konkordate noch manche Wahlrechte der Kapitel geblieben. So wird z. B. in Chur kraft eines besonderen von Pius XI. am 22. Juni 1925 bestätigten Privilegs der Dekan vom Domkapitel gewählt[25]. Dasselbe Kapitel genießt noch kraft der Bulle Leos XII. vom 16. Dezember 1824 das Recht, die in den ungeraden Monaten frei werdenden zwei Schwyzer Kanonikate durch Wahl zu besetzen. Ebenso besetzt das Domkapitel St. Gallen die in den gleichen

[22] Nähere Normen über eine solche Wahl siehe Pius XI. „Sollicitudo omnium ecclesiarum" (17. 10. 1924) n. XI über die Wahl des Pfarrers von St. Nikolaus in Freiburg i. Schw.: AAS 17 (1925) 59.

[23] S. C. Concilii 15. 3. 1930: AAS 25 (1933) 315 ss.

[24] Pius XII., „Vacantis Apostolicae Sedis" vom 8. Dezember 1946 n. 14, 49: AAS 38 (1946) 71, 80; Bullarum, diplomatum, privilegiorum sanctorum Romanorum Pontificum Taurinensis editio, Augustae Taurinorum 1857 ss., 7, 234.

[25] Statuta Capitularia Canonicorum Ecclesiae Curiensis 1926 § 4.

Monaten vakant gewordenen auswärtigen Kanonikate, freilich nur aus den auf einer Wahlliste des Bischofs vom katholischen Administrationsrate übrig gelassenen Kandidaten[26]. Bei der Besetzung anderer Kanonikate dieser Kapitel wie auch verschiedener Präbenden des Domkapitels Basel handelt es sich nicht um eigentliche Wahlrechte, wohl aber um Vorschlagsrechte vonseiten der Kapitel, die, wenn auch nicht formell, so doch materiell den Wahlrechten ganz nahe kommen[27].

Auch bei unseren deutschen Domkapiteln finden sich noch gewisse Reste der einstigen Herrlichkeit der Besetzung vieler Kanonikate durch Wahl von seiten der Kapitel selbst. An erster Stelle sind hier zu nennen die bayerischen Domkapitel, deren Kanonikate abwechslungsweise durch den Bischof nach Anhörung des Kapitels und durch Wahl von seiten des Kapitels unter Vorbehalt der Bestätigung durch den Bischof nach c. 177 besetzt werden[28]. Daß es sich hier um eine nichtkanonische Wahl handelt, geht ganz deutlich daraus hervor, daß das bayerische Konkordat von 1924 a. 14 § 2 nur c. 177 erwähnt, nicht aber die cc. 161—182, die ja für die Kanonikate gar nicht passen. Schon c. 161, der die Stellenbesetzung innerhalb von drei Monaten fordert, gilt nicht für die Kanonikate, die ja nach c. 155 und den Statuten des Domkapitels Chur von 1926 § 6 erst innerhalb sechs Monaten besetzt werden müssen. Nicht verschwiegen sei freilich, daß die meisten der bayerischen Domkapitel aus der im Konkordat vorgesehenen nicht kanonischen Wahl in ihren Statuten eine kanonische gemäß den Normen der cc. 161—182 gemacht haben; dies hat zur Folge, daß hier partikularrechtlich eine *electio canonica* vorgeschrieben ist, für die aber natürlich die in den cc. 2390 ss. vorgesehenen Strafbestimmungen nicht gelten.

In den Kirchenprovinzen Köln, Paderborn und Breslau ist in den Konkordaten für die Besetzung der Kanonikate keine Wahl vorgesehen, aber für die Bestellung der Dignitäre kommt dem Kapitel doch bisweilen eine *quasielectio* zu. Heißt es doch im preußischen Konkordat von 1929 a. 8 § 1, daß beim Vorhandensein von zwei Dignitäten die erste auf Ansuchen des Kapitels, die zweite auf Ansuchen des Diözesanbischofs und beim Vorhandensein nur einer Dignität diese abwechslungsweise auf Ansuchen des Kapitels und des Diözesanbischofs vom Hl. Stuhl verliehen werden. Noch weiter eingeschränkt ist dieses Besetzungsrecht bei den Dignitäten der Freiburger Kirchenprovinz, in der diese vom Hl. Stuhl auf Ansuchen des Bischofs im Benehmen mit dem Kapitel bzw. abwechselnd auf Ansuchen des Kapitels im Einvernehmen mit dem Bischof besetzt werden. Dieses Ansuchen der Kapitel setzt natürlich eine Wahl derselben voraus. So ziemlich gemeinsam ist aber allen Kapiteln verblieben die durch nichtkanonische Wahl sich vollziehende Be-

[26] Barberi, A., Bullarii Romani continuatio, Romae 1835 ss., 16, 286 ss.
[27] Konkordat 7. 11. 1845 a. 13 (Mercati 748).
[28] Mercati 749. Konkordate v. 26. 3. 1828 a. 12; 2. 12. 1828 a. 2; 10. 4. 1829 a. 2 (Mercati 713, 721, 722).
[28] AAS 17 (1925) 53.

setzung der sog. Kapitelsämter des Kammerars, Bibliothekars, Quästors, Ädilis, Thesaurars, Sakristans oder Kustos, Kantors, Regens chori. Nicht zuletzt ist hier noch der Bestellung der Prokuratoren zu gedenken, die zu Ausführung mancher Aufträge und zur Ausübung von Kapitelsrechten bevollmächtigt werden.

Weiterhin sind hier zu nennen die kirchlichen Hochschulen. In den meisten freilich ist die alte korporative Selbstverwaltung verschwunden, aber so manche Reste finden sich doch noch da und dort. Z. B. wird in der 1950 kanonisch errichteten Theologischen Fakultät im Großen Seminar in Trier der Vizepräses von den ordentlichen Professoren aus deren Gremium geheim mit einfacher Mehrheit gewählt; ebenso wählen hier die Professoren und habilitierten Dozenten einen der ordentlichen Professoren auf zwei Jahre in den Senat und zwei Mitglieder aus ihrem Gremium in die Bibliothekskommission (Statuten a. 10, 12, 39 § 3).

Im Leben der Klöster und Ordensgenossenschaften spielen die nichtkanonischen Wahlen eine bedeutende Rolle. Wie schon oben erwähnt, schreibt zwar c. 507 § 1 die kanonische Wahl für die *electiones quae a Capitulis fiunt* vor. Allein diese Norm bedarf doch einer gewissen Einschränkung oder richtigen Auslegung. Die Kanonisten sagen nämlich, die genannte Norm gelte nur für die *Capitula* im eigentlichen Sinne, nicht aber für die Wahlen *in Consiliis*[29]. Unter den *Capitula* aber dürfen wir hier nicht bloß die General- und Provinzialkapitel der exemten und nicht exemten, der männlichen und weiblichen Ordensverbände verstehen, sondern müssen auch die Kapitel der selbständigen Männer- und Frauenklöster einbeziehen[30]. Für etwaige Besetzungen allein durch den Rat gelten nur die Vorschriften des c. 101.

An sich sollte man auf die Auslegung unseres Kanons die Rechtsregel anwenden: *Verba generalia generaliter sunt interpretanda* und dementsprechend alle auf diesen Kapiteln zu tätigenden Wahlen für kanonische Wahlen halten. Allein diese Konsequenz haben die Kanonisten nicht gezogen und zwar u. E. mit Recht. Gelten doch im kanonischen Recht auch die Rechtsregeln: *Dum proprietas verborum attenditur, sensus veritatis amittitur* und *Lex sequi debet naturam, non natura legem*. So wäre es widersinnig, wenn die Besetzung der niederen Ämter unter den gleichen Solennitäten erfolgen müßte wie jene der Ämter, die wichtiger sind.

Um eine einheitliche Linie herauszubringen wäre der Verfasser gar zu gerne geneigt, unter den durch kanonische Wahl zu besetzenden Ämtern nur die der Ordensoberen im strengen Sinne des Rechts (Abt, General, Provinzial, Konventualprior, Ortsobern) zu verstehen, gleichgültig ob diese eine *potestas iurisdictionis* oder nur eine *potestas dominativa* haben, ob diese Kleriker oder Laien, exemt oder nicht exemt sind, ja selbst Obere von Gemeinschaften

[29] Larraona Cp R 8 (1927) 108, 179.

[30] Schäfer n. 485, 487; Creusen, J., Religieux et Religieuses d'après le droit ecclésiastique, [6]Bruxelles 1950, n. 69; C. 506, §§ 2, 3; Chang, P., De relationibus iuridicis inter Superiores regulares et moniales exemptas ipsis subditas, Monasterii 1953, 5.

ohne öffentliche Gelübde oder von weltlichen Instituten. Allein zu einer derartigen Auslegung bzw. Einschränkung unseres Kanons fehlt jeder Hinweis. Nur der Ausdruck *Superiores maiores* in c. 506 § 1 wäre dieser Auslegung günstig. Ein Blick auf die Konstitutionen der einzelnen Genossenschaften aber zeigt, daß es hier nicht einmal angängig ist, von Wahlen zu eigentlichen Ämtern *(officia)* zu reden, wir müssen hier vielmehr einbeziehen die Wahlen jener Personen, die in wichtigeren Dingen ein sog. Beispruchsrecht haben. Dies gilt vor allem für die zentralistisch verfaßten Verbände, in denen den Ordensgenerälen und Provinzialen ein Definitorium oder Rat zur Seite steht, dessen Mitglieder ebenfalls durch kanonische Wahlen bestellt werden. In den meisten Konstitutionen ist dies zwar nicht ausdrücklich gesagt, aber, wie es scheint, vorausgesetzt. Nur in manchen wenigen Verbänden finden sich diesbezügliche Hinweise. Die Konstitutionen des Kreuzherrenordens z. B. bestimmen ausdrücklich, daß nicht bloß der Generalmagister, die Visitatoren und Lokalprioren durch *canonica forma* zu wählen seien, sondern auch die Definitoren des Generalkapitels (1925 n. 395). Die in unserem Punkte vorzüglich ausgearbeiteten neuen Konstitutionen der Salvatorianer bezeichnen als *electiones proprie seu canonice dictae* folgende: die Wahlen des Generaloberen, seiner Ratsmitglieder, des Generalprokurators, -Ökonomen und -Sekretärs; dazu kommen dann hier noch die Wahlen der Provinz- und Hausdelegierten, die auf den Provinzkapiteln und in den einzelnen Häusern gewählt werden (1951 n. 474). Denselben Standpunkt vertreten offensichtlich die Konstitutionen der Regularkleriker vom Krankendienst (Kamillianer). Diese bieten im neunten Titel *De Capitulis* zunächst einige Normen über die Berufung der General-, Provinzial- und Lokalkapitel, dann folgt ein *De methodo electionis in capitulis adhibenda* überschriebener Abschnitt, in dem bestimmt ist: *ipsa electio fiat per schedulas secretas, ad normam iuris communis et nostrarum Constitutionum* (1934 n. 458). Nach diesem Abschnitte kommen weitere über die Wahl von je zwei Professen, die als Vertreter eines Konvents bzw. der Provinz zum Provinz- bzw. Generalkapitel gehen. Diese Wahlen beginnen mit der Hl.-Geistmesse, die Skrutatoren leisten gemäß c. 171 § 1 den Eid, ja alle Wahlberechtigten schwören *de dignioribus eligendis;* auch die Norm des c. 507 § 2 wird angewandt; in n. 453 ist sogar ausdrücklich die Rede von einem *canonice electus*, die *absolutio a censuris* freilich wird nur auf dem Generalkapitel erteilt (n. 494). Es dürfte somit kein Zweifel bestehen, daß auch in diesem Verbande die erwähnten Wahlen als kanonische zu bezeichnen sind.

Die oben erwähnten Konstitutionen der Kreuzherren vertreten aber bezüglich die Wahl der von den einzelnen Konventen zum Generalkapitel zu entsendenden Prokuratoren einen anderen Standpunkt; sie bezeichnen diese Wahlen ausdrücklich als nicht kanonische, für sie gelte nur die Vorschrift des c. 101 §1, 1° (1925 n. 396). Auch die Generalassistenten der Ordensgeneräle werden nicht überall durch kanonische Wahl bestellt. Die Konstitutionen

der Augustinereremiten sagen, daß die Wahlen der Generalprokuratoren und -assistenten ‚*quamvis non canonicae*' geheim d. h. durch Stimmzettel vor sich gehen sollen (1926 n. 746); zu berücksichtigen ist hier freilich, daß diese Wahlen im Sinne des *ius commune* doch kanonische sein können. Wir haben ja oben gehört, daß in diesem Orden die Auffassung herrscht, alle Wahlen, bei denen nur einfache Mehrheit entscheidet, seien nicht kanonische Wahlen. Im allgemeinen wird man wohl sagen können, daß auch die Bestellung der Generalratsmitglieder und Generaldefinitoren wirklich kanonische Wahlen sind. Sie folgen ja praktisch unmittelbar der des Ordensgenerals und unterscheiden sich von dieser in der Regel nur dadurch, daß weniger Wahlgänge vorgeschrieben sind, bis einfache Mehrheit entscheidet. Wenn diese Ratsmitglieder auch kein Amt im Sinne des Rechts innehaben, so ist doch ihr Einfluß auf die Entscheidungen des Generaloberen so bedeutend, daß ihnen wirklich eine *electio canonica* gebührt[31]; man bedenke, sie haben mit dem Generaloberen zu entscheiden über die Aufnahme von Novizen und die Entlassung von Professen, über Gründung und Aufhebung einer Niederlassung, über Vermögensäußerungen usw.

Daß in den Verbänden mit selbständigen Klöstern der Wahl des Prälaten der einzelnen Klöster die größte Bedeutung zukommt und daher dessen Wahl eine kanonische ist, dürfte nicht bestritten werden, wiewohl dies nach den Autoren hinsichtlich der *ad tempus* bestellten eine Neuerung ist. Daß die an der Spitze der monastischen Kongregationen und der Verbände mit selbständigen Klöstern stehenden Präsides und deren Definitoren oder Assistenten, die vielfach ihrer Herkunft nach Visitatoren heißen und heute noch sind, durch kanonische Wahlen bestellt werden, dürfte ebenfalls sicher sein. Wir verweisen hier auf die Konstitutionen der Cistercienserkongregationen vom hl. Bernhard und Casamare (1925 n. 17; 1943 n. 8) und der österreichischen Augustiner-Chorherren (1940 n. 138 ss.). In der englischen Kongregation gilt für die auf dem Generalkapitel zu tätigenden Wahlen der Grundsatz: *In electionibus serventur praescripta canonum.* Als Wahlen kommen hier in Betracht die des Präses, eines Assistenzabtes, der zwei Visitatoren, des *Assessor in rebus iudiciariis*, des *Inspector rei familiaris*, des *Procurator in Curia* und der zwei *Censores librorum* (1932 n. 202—208). Die amerikanisch-kassinesische Kongregation schreibt für die Wahl des Präses, der Visitatoren und Definitoren vor, daß sie *per vota secreta in scriptis data ... de plano et absque formis in electione Abbatis praescriptis* vorzunehmen seien, das ist also in nicht kanonischer Form und daher eine Ausnahme.

[31] So auch Bastien, P., Directoire canonique à l'usage des Congregations à voeux simples, [4]Bruges 1933, n. 269, 280; Maroto, Ph., Institutiones Juris Canonici, Matriti 1919 ss., I n. 611; Fanfani, L., De iure Religiosorum, [3]Taurini-Romae 1949, n. 93; Carlo n. 116; Conte I n. 223, 3; Normae S. Congregationis Episcoporum et Regularium 1901 n. 239 ss. Die Normae der Propagandakongregation aber haben die Wahlen des Generalsekretärs und -ökonomen beseitigt und schreiben deren Ernennung dem Generaloberen mit Zustimmung seines Rates zu. Schäfer p. 1096, 1126.

Ist die Wahl des Abt Primas, der Generaläbte, der Cistercienser und Prämonstratenser eine kanonische oder nicht? Die diesbezüglichen Gesetze, vor allem die Konstitutionen der benediktinischen Konföderation von 1952 n. 45—56 wie auch die Statuten der Cistercienser von 1934 n. 26ff. und der Prämonstratenser von 1947 stat. 66ff. gebrauchen zwar nicht den Ausdruck *electio canonica*, allein wenn wir die diesbezüglichen Normen durchsehen, so sind doch die in den cc. 162 ss. gegebenen Grundsätze so oft zitiert, daß wir nicht daran zweifeln können; die Statuten der Prämonstratenser verweisen sogar in stat. 67 geradezu auf die stat. 412—425 über die Abtswahl.

Außer den Wahlen für die höheren Oberen und deren Räte finden sich aber auf den General- und Provinzialkapiteln meist noch einige andere; wir erwähnen hier nur die der Kapitelssekretäre, Generalprokuratoren und Generalpostulatoren für die Selig- und Heiligsprechungsprozesse, der Kirchenanwälte, der Kommissäre für bestimmte Geschäfte usw. Von diesen Wahlen kann keineswegs gesagt werden, daß sie kanonische sind, wiewohl der strikte Wortlaut des c. 507 § 1 auch für den kanonischen Charakter derselben spricht. Mit Recht meint Schäfer, daß *munia capitularia minoris momenti non per electionem, sed per simplicem designationem* vergeben werden[32]. Die Konstitutionen der Gesellschaft des Göttlichen Wortes von 1944 n. 380 und 388 bestimmen, daß der Sekretär des Generalkapitels *per votum secretum vel per acclamationem* gewählt werde und für die Bestellung der Kommission, die die dem Generalkapitel gemachten Vorschläge zu prüfen hat, lautet der diesbezügliche Text: *Electio fit hoc modo: quilibet in sua scheda describit tot nomina, quot eligendi sunt, et habentur electi, qui numerum relative maiorem obtinuerunt.*

In den Konventen der selbständigen Klöster ist sicher die Wahl des Hausoberen eine kanonische. Bei den Männerkonventen entspricht dies alter Tradition, für die Frauenkommunitäten ist dies eine Neuerung[33]. Mit dieser Auffassung stimmen auch die Konstitutionen der Benediktinerinnen der brasilianischen Kongregation (1936 n. 93), der Benediktinerinnen von Sarnen (1948 n. 122) und der Ewigen Anbetung (1929 zu c. 64 n. 2, 6) und der Augustinerinnen (Essen 1933, P. IV c. 1 n. 9) überein. Ob die Wahl des Kapitelsvikars oder Administrators *sede vacante*, die sich in manchen Kongregationen aus alter Zeit findet, eine kanonische ist, darüber geben die Gesetzestexte keinen Aufschluß; die Statuten der schweizerischen und bayerischen Benediktiner sprechen einfach von *electio*, bei der *maior pars Capitularium praesentium secreto suffragio* bzw. *pars absolute maior eorum qui suffragium ferunt*, und in diesem letzteren Falle nach zwei erfolglosen Wahlgängen relative Mehrheit entscheidet (1932 n. 9, 130; 1922 n. 9, 112). Von einer kanonischen Wahl ist nirgends die Rede, im Gegenteil, der Umstand, daß diese Wahl unmittelbar nach dem Tode des

[32] Schäfer n. 485.
[33] Cc. 507 § 1; 506 §§ 2, 3.

Prälaten getätigt werden muß, spricht dafür, daß wir hier keine kanonische Wahl vor uns haben. Die neuen Konstitutionen der benediktinischen Konföderation von 1952 n. 29 haben eine weitere Wahl eines Vertreters eines vakanten Klosters eingeführt. Als Vertreter eines solchen auf dem Äbtekongreß ist nicht der meist nach den Konstitutionen das vakante Kloster leitende noch vom früheren Abt bestellte Prior stimmberechtigt, sondern ein „*a Capitulo conventuali legitime designatus Procurator*". Eine solche Norm findet sich schon seit 1911 in den Konstitutionen der brasilianischen Benediktinerkongregation, doch ist hier angegeben, daß die Wahl *maiore suffragiorum numero* erfolgen muß (1911 n. 125; 1939 n. 125). Noch ein weiterer Vertreter eines selbständigen Klosters ist hier zu berücksichtigen. In verschiedenen monastischen Kongregationen sind außer den Oberen auch die Konvente durch Vertreter am Generalkapitel beteiligt. Dem Geiste des dritten Kapitels der Benediktinerregel entsprechend findet sich diese Einrichtung bei den englischen, bayerischen, amerikanisch-cassinesischen, sublazensischen, belgischen, slavischen und den Mönchen von St. Ottilien; dazu kommen noch wenigstens bezüglich der Präseswahl die brasilianischen. Auch bei den Cisterciensern und Augustinerchorherren treffen wir teilweise solche Vertreter (Cistercienser von Sénanque, St. Bernhard in Italien, Prämonstratenser und Augustinerchorherren in Italien[34]. Auch hier wieder große Verschiedenheit im Recht. Die Statuten der englischen Kongregation bestimmen: *In electione Delegati serventur praescripta canonum* (1932 n. 11). Wenn auch nicht ausdrücklich, so doch tatsächlich gelten diese Normen in der österreichischen Augustinerchorherrenkongregation; denn die hier für die Wahlen aufgestellten *Normae generales* gelten für alle Wahlen in den Kapiteln (1940 n. 138, 153). Bei den bayerischen Benediktinern gilt die Wahl des *Deputatus* als *causa gravior*; deshalb sind alle in Bayern sich aufhaltenden Mönche zur Wahl zu berufen (1922 n. 5, 133). Eine ähnliche Norm weisen die Statuten der brasilianischen Benediktiner auf: es müssen alle Mönche geladen werden, die innerhalb 24 Stunden ihr Kloster erreichen können (1939 n. 119). Auch was die erforderliche Stimmenzahl anlangt, unterscheiden sich diese Verbände: die bayerischen, amerikanisch-cassinesischen, belgischen und slavischen Mönche und ebenso die österreichischen Augustinerchorherren halten sich einfach an c. 101 §1, 1°; die überhälftige Mehrheit verlangen die englischen und brasilianischen Benediktiner sowie die Cistercienser von Sénanque. Die Mönche von St. Ottilien und die Prämonstratenser begnügen sich mit einfacher Mehrheit. Das Ergebnis dieser Zusammenstellung dürfte sein, daß es sich in den meisten Fällen um keine *electio canonica* handelt.

Bei Bestellung der Senioren oder Diskreten in den selbständigen Klöstern fehlt es in den meisten Verbänden an entsprechenden Hinweisen. In den Konstitutionen ist in der Regel nur von einem

[34] Hofmeister, Ph., Die Teilnehmer an den Generalkapiteln im Benediktinerorden: Ephemerides Juris Canonici 5 (1949) 445ff.

eligere die Rede; ein Unterschied besteht teilweise nur darin, daß die einen für die Wahl nur relative Mehrheit vorschreiben (Beuroner Kongregation und die von ihr beeinflußten Verbände), während die übrigen Verbände die von c. 101 § 1, 1° vorgesehene Mehrheit fordern. Diese kurzen Texte dürften wohl ein Zeichen sein, daß wir in allen Fällen nicht kanonische Wahlen vor uns haben. Dieser Auffassung widersprechen aber die Generalkonstitutionen der Klarissen (1941 n. 239), die bei der Wahl der Diskretinnen von *aliqua electione canonice facta* sprechen, und die der Beschuhten Karmelitinnen (1936 n. 279), die bestimmen, daß die Priorin, Subpriorin, Novizenmeisterin, die Ratsfrauen, die Ökonomin und die Sakristanin „*per elezione canonica*" zu wählen seien. Ganz sicher freilich fühlt man sich hier nicht; ist es doch nicht ausgeschlossen, daß hier der Ausdruck *canonice* nichts anderes bedeuten will als *legitime*. Besonders hervorgehoben werden muß nämlich, daß die Tätigkeit dieser *Consiliarii* oder *Consiliariae*, wie auch immer sie in den verschiedenen Ordensverbänden heißen, eine ganz andere ist, als die der Generalratsmitglieder in den zentralistisch verfaßten Verbänden. Die diesen zustehenden Rechte kommen in den selbständigen Klöstern dem sog. Kapitel, das ist der Gesamtheit des Konventes zu, während die Ratsmitglieder nur, wie schon das dritte Kapitel der Benediktinerregel bestimmt, bei den *causae minoris momenti* ihren Rat oder ihre Zustimmung abgeben (cc. 516 § 4; 549, 646; 647 § 1, 653, 668, 896, 1395 § 3). Unter die Wahlen *minoris momenti* in den Einzelklöstern sind sicherlich auch zu rechnen die bei den englischen Mönchen zu wählenden *computatores*, *censores librorum* und *examinatores* für die neuen Beichtväter; es ist dies schon daraus ersichtlich, daß diese *aperta suffragatione* erfolgen (1932 n. 11, 3—5). Als eine nicht kanonische Wahl darf auch die der Sekretärin des Seniorats bei den Benediktinerinnen der englischen Kongregation angesprochen werden (1936 n. 22).

Zum Schlusse dieses Abschnittes sei noch hervorgehoben, daß nunmehr in den religiösen rechtlich organisierten Vereinen der Laien die nicht kanonischen Wahlen keine Rolle mehr spielen, wenigstens nicht im gemeinen Recht. Während nach einer Entscheidung der Hl. Konzilskongregation vom 13. Juli 1771 als kanonische Wahlen nur die von *personae ecclesiasticae* getätigten galten und die in Laienvereinen üblichen Wahlen als nicht kanonische betrachtet wurden[35], sind jetzt nach c. 697 § 2 alle Wahlen in den Laienvereinen kanonische Wahlen, ganz gleichgültig, ob es sich um die Wahlen von Oberen oder anderen Offizialen handelt. Spricht doch § 1 des genannten Kanons wie auch c. 715 § 1 von den Wahlen der *administratores bonorum, officiales et ministri*. Da das Gesetz auch keinen Unterschied zwischen Wahlen von höheren und niederen Offizialen macht, so gelten an sich die schon von Ulpian und der Glosse verkündeten Rechtsregeln: *Indefinita*

[35] Pallottini, S., Collectio omnium conclusionum et resolutionum apud S. C. Cardinalium S. Concilii Tridentini, Romae 1868 ss., 9, 145 n. 160.

locutio aequipollet universali, und: *Quod quidem perquam durum est, sed ita lex scripta est* (l. 12 D, 40, 9). Trotzdem möchte aber der Verfasser eine andere Stellung einnehmen. Wir haben oben gesehen, daß die Autoren den genauen Wortlaut des c. 507 § 1 stark eingeschränkt haben und daß die nach dem Inkrafttreten des Kodex von der Hl. Religiosenkongregation approbierten Ordensstatuten den genannten Kanon keineswegs auf alle auf den Kapiteln vorzunehmenden Wahlen angewandt haben. Ebenso wie c. 507 § 1 dürfen wir auch c. 697 § 1 milde auslegen, d. h. ihn nur für die höheren Offizialen anwenden. Mit Recht hat das Urteil der Hl. Römischen Rota vom 19. Mai 1928 entschieden, die Wahl des Gubernators der Konfraternität von der Unbefleckten Empfängnis in S. Maria a Ripa in der Erzdiözese Florenz sei eine kanonische[36]. Ja noch mehr, trotz der befehlenden Form unseres Kanons: *serventur ius commune ...et statuta iuri communi non contraria*, gibt es auch Verbände, in denen überhaupt keine Wahlen stattfinden, sondern die Offizialen einfach von seiten der Ordensoberen bestellt werden. So ist es z. B im Dritten Orden des hl. Dominikus für die Weltleute nach den 1923 approbierten Statuten (n. 59), nach denen die Bestellung des Priors, Subpriors, Novizenmeisters, der anderen Offizialen und der Ratsmitglieder einfach durch den Ordensprovinzial erfolgt. Nach der 1921 gutgeheißenen Regel des Dritten Ordens Unserer Lieben Frau vom Berge Karmel und der seraphischen Jungfrau Theresia werden nur der Prior und die drei Diskreten gewählt, die übrigen Offizialen (Subprior, Novizenmeister, Schatzmeister u. a.) ernennt der Direktor nach Anhörung des Rates des Priors und der Diskreten (n. 103ff, 122, 125). Bemerkenswert sind bei diesen Wahlen noch verschiedene Abweichungen vom gemeinen Recht: eine Eidesleistung der Skrutatoren findet nicht statt, der Sekretär legt nur ein Versprechen ab, seines Amtes getreu zu walten und das Amtsgeheimnis bewahren zu wollen; zur Wahl ist überhälftige Mehrheit erforderlich, wird aber diese beim ersten Wahlgang nicht erzielt, dann findet sofort zwischen jenen zwei Persönlichkeiten, die die meisten Stimmen bekamen, eine Stichwahl statt und zwar mit schwarzen und weißen Kugeln. Zur Wahl der Diskreten bestimmen die Statuten nur, daß sie gewählt werden. Auf die cc. 161—182 wird nirgends verwiesen. Etwas mehr wird im weltlichen Dritten Orden der Augustinereremiten gewählt: die Bestellung des Priors, Subpriors, des Novizenmeisters und der Ratsmitglieder geschieht durch Wahl, die des Vermögensverwalters, Krankenwärters, Sakristans und Sekretärs dagegen durch Ernennung seitens des Ordensoberen. Bei der Wahl leisten der Präses und die Skrutatoren den Eid, die erforderliche Stimmenmehrheit richtet sich ganz nach c. 101 § 1, 1°. Aus diesen Statuten sehen wir deutlich, daß es dem Kodex nicht gelungen ist, sich ganz durchzusetzen. Wie so oft im Leben wird eben der Brei nicht so heiß gegessen wie er gekocht ist. Man darf sich hier nicht wundern, denn die genannten Ämter sind im großen und ganzen gesehen eben doch recht untergeordnete.

[36] S. Romanae Rotae decisiones seu sententiae 20 (1936) 202 ss.

für deren Bestellung eine nicht kanonische Wahl vollständig genügt. Eine Ausnahme dagegen macht die von Pius XI. 1925 neu bestätigte Regel des Dritten Ordens der Diener Marias (Serviten) für Weltleute, nach der sowohl die Amtsträger wie die Diskreten kanonisch gewählt werden; doch kann auch hier im besonderen Ausnahmsfällen der Korrektor allein die Ämter neu besetzen (1925 n. 91ff).

Zu den nichtkanonischen Wahlen durch Laien müssen auch noch die bei uns in Deutschland nach partikularem Recht vielfach üblichen, teilweise auch durch Staatsgesetz geregelten Wahlen der Mitglieder des Kirchenstiftungsrats oder Kirchenvorstands gerechnet werden[37]. Diese den kanonischen Wahlen irgendwie anzugleichen, wurde, soweit der Verfasser urteilen kann, bisher noch nirgends versucht. In Österreich kommen nach der von der Bischofskonferenz 1952 genehmigten Pfarrkirchenratsordnung §§ 13, 25 in Betracht die Wahl des Stellvertreters des Vorsitzers und des Schriftführers in Pfarreien, in denen keine Hilfspriester sind, ferner die Wahl des Kassenverwalters und des Rechnungsprüfers sowie die Bestellung der weltlichen Kirchenangestellten. Die Wahl des Sekretärs und des Kassenverwalters durch den Conseil ist auch in den französischen Diözesanvereinigungen üblich[38].

III

Der Unterschied zwischen der kanonischen und nicht kanonischen Wahl

Der Unterschied zwischen *electio canonica* und *non canonica* wurde in das kanonische Recht durch die Dekretale des Lateran-konzils *Quia propter* eingeführt, die für die Wahlen eine Reihe von wesentlichen Bedingungen festsetzte. Da aber diese Dekretale von *ecclesiae viduatae* spricht, so galten diese Normen nur für die Wahlen jener Prälaten, die durch ihr Amt *sponsi ecclesiarum* wurden, d. h. der Bischöfe, für die ersten Dignitäten der exemten Kapitel und für die Äbte. Für alle übrigen Wahlen hat die Kirche zunächst nie allgemein geltende Normen aufgestellt. Schon die Glossen und die Dekretalisten, vor allem Innozenz IV. und Hostiensis, wie die Kanonisten überhaupt bis auf unsere Tage haben sich mit der erwähnten Dekretale eingehend beschäftigt und die wesentlichen Erfordernisse einer kanonischen Wahl festzusetzen gesucht, im Gegensatz zu jenen Formen und Vorschriften, die, wie man sagte, nur *de iustitia* sind, nämlich den sog. *accidentalia*. Im großen und

[37] Schröcker, S., Die Verwaltung des Ortskirchenvermögens nach kirchlichem und staatlichem Recht, Paderborn 1935, 82ff, 115ff.; Verwaltungsordnung für die Kirchenpflegen, Kirchlichen Gemeinden und ortskirchlichen Stiftungen in der Diözese Rottenburg vom 15. 12. 1925, § 9: Kirchl. Amtsblatt für die Diözese Rottenburg 11. (1925) 283ff.; Preußisches Gesetz über die Verwaltung des katholischen Kirchenvermögens vom 24. 7. 1924, § 2ff (Kleyboldt, Chr., Sammlung kirchlicher Erlasse, Verordnungen und Bekanntmachungen für die Diözese Münster, Münster i. W. 1925, 714f).

[38] AAS 16 (1924) 21.

ganzen kann man sagen, gehörten zu einer *electio canonica* 18 *‚substantialia'*. Diese Zahl erwähnen Johannes Andreae und Fagnani, die gefeiertsten Kanonisten des 14. und 17. Jahrhunderts. Der Generalabt der Vallombrosaner, Askanius Tamburini († nach 1641) zählt aber in seinem Werke De iure Abbatum (d. V q. 6) nur 15 solche *substantialia* auf.

Die Wendung *‚substantialis electionis forma'* begegnet uns auch in c. 2391 § 2, wo bestimmt ist, daß die einzelnen Wähler, die die wesentliche Form einer Wahl wissentlich nicht beobachten, je nach der Schwere der Schuld bestraft werden können. Da sich diese Norm im Strafrecht findet, das nach den allgemeinen Grundsätzen des kirchlichen Rechts (cc. 19, 2219 § 1) stets enge auszulegen ist, so dürfte kein Zweifel darüber bestehen, daß wir hier eine Norm vor uns haben, die nur für die kanonischen Wahlen gilt, nicht aber für die nichtkanonischen. Der vorhergehende Kanon 2390 §§ 1, 2 spricht übrigens ausdrücklich nur von *canonica electio*.

Es liegt in der Natur der Sache, daß sich auch die neueren Kanonisten mit der Frage, welche Eigenschaften zu den *substantialis electionis formae* gehören, beschäftigt haben. Freilich haben sich die meisten Kanonisten so eng an den Kodex angeschlossen, daß sie weniger solche übersichtliche, einen ganzen Titel berührende Fragen erörtern.

Schon über die Auslegung des Ausdrucks *‚substantialis electionis forma'* kann eine Differenz entstehen. Sind hiemit nur jene Formen gemeint, die für jede Wahl von Natur aus notwendig sind, oder sind zugleich auch jene darunter zu verstehen, die durch positive Satzung unter Nichtigkeit des Aktes vorgeschrieben sind? Soweit wir sehen, vertreten die Kanonisten die letztere Auffassung und dies mit Recht. Blat versteht darunter: *quae ad validitatem ipsius electionis atque singulorum suffragiorum pertinet*, und Cocchi sagt: *forma substantialis ea est, a qua electionis valor dependet*. Sipos drückt sich noch genauer aus, es seien dies jene *sollemnitates, quae munitae sunt clausula irritante, vel sine quibus scrutinium aut compromissum subsistere nequit*[39].

Zu den *accidentalia* der Wahlen rechnen die Kanonisten im allgemeinen die Vorschrift bestimmter Gebete, etwaiger Fasten und geistlicher Übungen vor der Wahl, die Messe zum Hl. Geist, die Kommunion der Wähler, Zeit und Ort der Wahl, die Ansprache an die Wähler über die Bedeutung der Wahl, die Prüfung der Wähler über deren Berechtigung zur Teilnahme an der Wahl, den Protest gegen alle nicht Wahlberechtigten, die Absolution von den Censuren und Strafen *ad effectum electionis*[40], die Aufstellung eines Präses und eines Notars, den Eid des Präses und der Skrutatoren über die gewissenhafte Erfüllung ihres Amtes und die Verpflichtung zum Stillschweigen (c. 171 § 1), den Eid der Wähler über die Pflicht,

[39] Blat, A., Commentarium textus CIC, Romae 1920 ss., V n. 236; Cocchi, G., Commentarium in CIC ad usum scholarum, Taurinorum Augustae 1928 ss. V n. 272; Sipos 159.

[40] Conte I n. 233, VIII.

den würdigsten Kandidaten zu wählen (c. 506 § 1), den sog. *tractatus praevius*, d. h. die der Wahl vorhergehende Besprechung der Wähler untereinander, die Verkündigung des Wahlergebnisses an das Volk und das Verbrennen der Wahlzettel. Gegenüber den substanziellen Formen einer kanonischen Wahl sind natürlich diese akzidentellen Formen verhältnismäßig nebensächlich, aber es sei hier doch erwähnt, daß die Beobachtung mancher ehedem unter strengen Strafen gefordert wurde. So hatten die Generalkapitel der Dominikaner 1574 und 1580 verordnet, daß alle Wahlberechtigten vorher *sub poena privationis vocis* die Sakramente der Buße und des Altars empfangen müßten[41]. Diese akzidentellen Formen einer Wahl berücksichtigen wir in unserer Abhandlung nicht weiter.

Cocchi zählt neun *vitia electionis irritantia* auf; Sipos sagt, es seien *praesertim sequentia* und nennt dann sieben; die Konstitutionen der Dominikaner von 1932 n. 299 § 10 erwähnen zehn. In der Hauptsache sind aber diese Listen doch einig; sie verweisen alle auf die cc. 162 § 3, 165, 166, 167, 178. Dagegen c. 171 § 3 berücksichtigen nur Cocchi und die Dominikanerkonstitutionen, cc. 169, 729 nur Cocchi und Sipos, c. 161 nur Sipos und c. 170 nur die Dominikaner[42]. Diese letzteren fügen als n. 9 und 10 hinzu: *Si iterum eligitur Frater, cuius electio cassata fuit propter personam electi*, und: *Si non habetur maioritas a Constitutionibus requisita.*

Diese Zusammenstellungen leiden an manchen Mängeln. Die genannten Autoren unterscheiden nicht genügend, ob in den einzelnen Fällen der ganze Wahlakt als solcher oder nur eine einzelne Stimme nichtig ist. In c. 167 § 2 wird genau unterschieden zwischen der Nichtigkeit eines einzelnen *suffragium* und des ganzen Wahlgeschäftes; auch in c. 169 § 1 handelt es sich mehr um die Nichtigkeit einzelner Stimmen; doch ist es hier natürlich auch möglich, daß die für die Gültigkeit der *suffragia* verlangten Eigenschaften auch bei allen *suffragia* fehlen können und deshalb der ganze Wahlakt ungültig ist. Die cc. 161 und 178 sprechen eigentlich denselben Gedanken aus. Die Nichterwähnung von c. 729 in den Dominikanerstatuten, dessen Bestimmungen ganz mit dem früheren Recht übereinstimmen[43], hat vielleicht seinen Grund darin, daß Simonie unter Ordensleuten, die an das Armutsgelübde gebunden sind, nicht leicht denkbar ist. Das Verbot der Selbstwahl in c. 170 betrifft ebenfalls nur die Ungültigkeit einzelner Stimmen.

Gehen wir nunmehr nach diesen allgemeinen Darlegungen daran, die *substantialia electionis canonicae* näher zu bestimmen und herauszuarbeiten, welche *substantialia* auch bei den nicht kanonischen Wahlen beobachtet werden müssen und welche nicht.

[41] Acta Capitulorum generalium O. P., ed. B. M. Reichert, Romae 1898 ss., V, 171, 194.
[42] Cocchi II n. 85; Sipos 159.
[43] Konzil von Basel sess. 12 am 13. 7. 1433 (Mansi 29, 62); Passerini c. 7 n. 337; S. C. Concilii 29. 5. 1852 (Pallottini 9, 139 n. 93).

1. Die Wähler

Erstes Erfordernis einer jeden Wahl ist, daß an ihr nur jene beteiligt sind, die das *Capitulum electivum* ausmachen, das sind jene, die vom Recht dazu berufen sind, die Wahl vorzunehmen und wirklich Wahlrecht genießen. Die Einhaltung dieser Norm gehört zum Wesen einer jeden Wahl, auch der nichtkanonischen.

Jene, die zwar Mitglieder des *Capitulum electivum* sind, aber entweder noch kein Wahlrecht erworben haben oder aus irgendwelchen Gründen in der Ausübung desselben suspendiert oder desselben beraubt sind oder auf dasselbe verzichtet haben, brauchen natürlich nicht eingeladen zu werden. Doch muß diese *privatio* durch ein gerichtliches Dekret oder eine Sentenz feststehen. Nicht geladen werden müssen daher in den Ordensverbänden die Professen mit zeitlichen Gelübden (c. 578, 3°), Exklaustrierten (c. 639), die Bischöfe und Kardinäle aus dem Ordensstande, wenn es sich um Wahlen für den Ordensverband handelt (cc. 627 § 2; 629 § 2), die mit *privatio vocis activae* Bestraften (c. 167 § 1, 3°—5°), die *apostatae a religione*, auch wenn sie wieder in ihren Ordensverband zurückgekehrt sind und ihnen das Stimmrecht nicht wieder verliehen ist (c. 2385). Zu den nichtkanonischen Wahlen müssen aber alle, denen im Strafwege das Stimmrecht entzogen ist, geladen werden, da durch die *privatio vocis* nur das Stimmrecht zu den kanonischen Wahlen verloren geht, nicht aber das zu den nichtkanonischen. Der Ausdruck *privatio vocis* ist nach den Grundsätzen der cc. 19 und 2219 § 1 eng auszulegen, somit nur von den kanonischen Wahlen zu verstehen[44]. Auch die Norm des c. 167 § 2, die bei wissentlicher Zulassung eines Exkommunizierten nach rechtmäßigem Richterspruch die Wahl nichtig macht, gilt nur für die kanonische Wahl, nicht aber die nichtkanonische; für diese ist vielmehr das Axiom maßgebend: *Actus collegialiter gestus ab habilibus et inhabilibus sustinetur propter habiles.*

Die Beteiligung anderer, d. h. solcher, die nicht zum *Capitulum electivum* gehören, hat naturgemäß im Laufe der Geschichte eine große Rolle gespielt, so daß sich die kirchliche Lehre eingehend mit deren Zulassung zur Wahl beschäftigen mußte. Auch nachdem die Bischofswahl ganz in die Hand der Domkapitel gekommen war, nahmen an derselben noch mehrfach *extranei* teil, vor allem Äbte und andere Ordensleute, z. B. in den Diözesen Armagh, Ravenna, Besançon, Cumana in Ungarn[45], sonst machte aber die Anwesenheit von nicht berufenen Klerikern und vor allem von Laien die Wahl ungültig[46]. Freilich konnte schon nach älteren Indulten das *Capi-*

[44] Schäfer n. 1570; Regula et Constitutiones Fr. Discalceatorum Ordinis BMV de Monte Carmelo 1928 (abgekürzt Carm. disc. 1928) n. 663, 682, 685, 698; Ordinationes et Decisiones Capitulorum generalium Ordinis FF. Minorum Ss. Francisci Capuccinorum, Romae 1851, 9 (Cap. gen. 1643 n. 48); Mayer, M., De Capitulo generali in primo Ordine Seraphico, Romae 1952, 79 n. 20.

[45] C. 28, 42, 52, X, 1, 6; c. 11, X 1, 9.

[46] C. 50, 51, 56, X 1, 6.

[47] Pflugk-Harttung, J. von, Acta Romanorum Pontificum inedita, Tübingen 1881 ss., I, 112, 133.

tulum electivum selbst Fremde zur Wahl berufen. So heißt es z. B. im Privileg Innozenz' II. von 1116 für das Benediktinerkloster Pfävers: *nullusque illi electioni se ingerat, nisi quos religiosos viros congregatio vestra vocaverit*, eine Klausel, die sich freilich im päpstlichen Erlaß für dasselbe Kloster von 1127 nicht mehr findet[47]. Innozenz III. ließ 1212 auch für die Wahl des Patriarchen von Konstantinopel *extranei* zu, verlangte aber zu deren Berufung den *consensus Capituli electivi*[48], so daß eigentlich dieses die *extranei* an ihrem Wahlrecht partizipieren ließ. Da durch die Berufung Auswärtiger die Stimmen der einzelnen Kanoniker weniger wirksam wurden, forderten die Kanonisten zu einem solchen Beschluß Einstimmigkeit[49]. Wohl im Anschluß an diese Lehre vertrat die S. Congregatio Concilii am 24. August 1850 den Standpunkt, daß die auf dem Provinzialkonzil stimmberechtigten Bischöfe nur dann einem in der Provinz lebenden Titularbischof *votum decisivum* auf der Synode einräumen könnten, wenn *omnes et singuli Episcopi consentiant*[50]. Diesen Standpunkt hat nunmehr c. 286 § 2 dahin geändert, daß nur noch der *consensus maioris partis* erforderlich ist. Bezüglich der kanonischen Wahlen aber gilt heute der Grundsatz daß kein *collegio extraneus* zur Abstimmung zugelassen werden darf, *salvis privilegiis legitime quaesitis; secus, electio est ipso facto nulla* (c. 165). Solche Privilegien können heute nur noch durch den Hl. Stuhl oder durch Gewohnheit oder Verjährung erworben werden[51]; wer ein solches Privileg erwirbt, muß dieses dem Kapitel vorzeigen. Das ältere Recht, nach dem die Kapitelsmitglieder selbst einen Auswärtigen zulassen konnten, „scheint" daher aufgehoben zu sein[52]; nur zur Wahl *per compromissum* kann das Wahlkollegium auch einen Auswärtigen bestellen (c. 172 § 1). Über die Zulassung von *extranei* zu Abstimmungen bei nicht kanonischen Wahlen fehlt eine positive Bestimmung. Berücksichtigt man aber das ältere Recht, so kann man heute die Lehre vertreten, daß die Mehrheit des *Capitulum electivum* selbst bzw. bei Ordensleuten der Obern *cum consensu maioris partis capituli* einen *extraneus* zur Abstimmung zulassen darf[53].

2. Die Berufung der Wähler

Zweites Erfordernis ist, daß alle Wähler von der Persönlichkeit, die nach dem Recht berufen ist, die Wähler zur Wahlversammlung einzuladen, gesetzmäßig zur Wahlversammlung berufen sind. C. 162 § 1 betont dieses Erfordernis: *collegii praeses ... convocet*

[47] C. 40, X, 1, 6.

[48] Reiffenstuel, A., Jus canonicum universum, Frisingae 1700, I, 6 n. 161 s.; Schmalzgruber, F., Jus ecclesiasticum universum, Dillingae 1717 ss., III, II n. 22.

[49] AS8 3 (1867) 310 ss.

[50] Passerini c. 3 n. 22; Reiffenstuel I, 6 n. 160; Jone, H., Gesetzbuch der lateinischen Kirche, ²Paderborn 1950ff, I, 191.

[51] Vermeersch-Creusen, Epitome Juris Canonici, ⁷Mechliniae-Romae 1949, I, n. 283.

[52] Ferraris, Prompta bibliotheca canonica, Bononiae 1746, s. v. *electio* a. I novae additiones n. 6.

omnes de collegio. Der *collegii praeses* ist nach den einen der Vorsitzer des Wahlkollegiums, nach anderen aber der Obere der moralischen Person, in deren Interesse die Wahl erfolgt; diese letztere Auffassung dürfte die bessere sein[54]. Daß die Berufung der Wähler ein substanzielles Erfordernis einer jeden gesetzmäßigen Wahl ist, ist Lehre der Kanonisten[55]. Doch kann von der Berufung der Wähler abgesehen werden, wenn die Wähler aus irgend einem anderen Grunde alle beisammen sind und dann eine Wahl vornehmen (c. 162 § 4)[56]. Auch bewirkt die Nichtberufung des einen oder anderen Wählers nicht die Nichtigkeit der Wahl, sondern die Übergangenen können nur *de contemptu* klagen, mit dem Zweck, daß die an sich gültige Wahl für ungültig erklärt wird (c. 162 § 2). Es gilt hier der Grundsatz: *Electioni plus contemptus unius quam contradictio multorum obsistit*[57].

Die Einladung kann durch eine allgemeine oder persönliche Berufung vorgenommen werden. Erstere liegt vor, wenn sie etwa durch öffentliche mündliche Bekanntmachung oder durch Veröffentlichung im Amtsblatt geschieht, letztere, wenn die Einladung den einzelnen Wählern zugestellt wird, z. B. durch einen Boten oder durch einen Brief. Nicht notwendig ist, daß man den Wähler persönlich spricht oder ihm persönlich den Brief übergibt. Ob die allgemeine Einladung genügt oder ob eine persönliche erforderlich ist, darüber geben die Statuten der einzelnen Kollegien Aufschluß. Sind mehr als zwei Drittel der Wähler übergangen worden, so ist die Wahl *ipso iure* nichtig (c. 162 § 3); es liegt hier die sog. *praeteritio enormis* vor; und die Kanonisten halten die Übergangenen für *in contrarium suffragantes*[58]. Diese Vorschrift gilt zunächst für die kanonische Wahl. Wir tragen aber kein Bedenken, dieselbe auch auf die nichtkanonische Wahl auszudehnen, da sie in den *generalia iuris principia*, von denen c. 20 spricht, begründet ist[59].

Daß zwei Drittel der Mitglieder der Körperschaft anwesend sein müssen, wie unter Berufung auf l. 3, 4, D. 3, 4; l. 3, D. 50, 9 und die Glosse zu c. 1, X, 3, 11 s. v. *constitutum* und andere früher vielfach gelehrt wurde, läßt sich aus dem Kodex nicht beweisen. Beachtsam ist aber, daß doch dieser Grundsatz wenigstens bei außerordentlichen Versammlungen von vielen Kanonisten und römischen Entscheidungen[60] vertreten wurde und wir in den *Normae* für Kongregationen von 1901 n. 223 lesen: *Ad validitatem*

[54] Jone I, 186.

[55] Tamburini, A., De iure Abbatum et Praelatorum inferiorum, Lugduni 1650, I d. V n. 5.

[56] Conte I n. 229, 3°; Jone I, 187.

[57] C. 24, 36, X, 1, 6.

[58] Mayer 418.

[59] Engel, L., Collegium universi Juris Canonici, Salisburgi 1671, P. I l. I tit. 31 n. 3 sagt, dies sei *rationi plurimum consentaneum;* ähnlich Schmalzgruber III, 11 n.

[60] Garcia, N., Tractatus de beneficis, Moguntiae 1614, P. III c. 2 n. 565. Pignatelli, G., Consultationes canonicae, Venetiis 1695, I cons. 43 n. 1 s.; Gierke, O. von, Das Deutsche Genossenschaftsrecht, Berlin 1868ff, III 320; Pallottini 9, 131 n. 66—69.

actorum capituli generalis requiritur, ut saltem duae tertiae partes vocalium intersint. Dadurch kam dieses Prinzip in die Konstitutionen fast aller neuerer Kongregationen weiblichen und männlichen Geschlechts. Auch die Statuten des Metropolitankapitels von Salzburg von 1919 c. 7 weisen diese Norm auf, bestimmen aber: wenn solche, die gesetzmäßig eingeladen sind, nicht kommen und *in contumacia* verharren, dann kann ihnen das Stimmrecht entzogen werden und die Anwesenden sind berechtigt, einen gültigen Beschluß zu fassen; eventuell könnte sogar ein einziger wählen (c. 102 § 2). Diesem letzteren Statut stehen aber andere gegenüber, die bestimmen, daß das Kapitel nur dann legitim konstituiert sei, wenn außer dem Vorsitzer noch drei Mitglieder anwesend seien[61]. Unter diesen Umständen kann das Erfordernis der Anwesenheit von zwei Drittel Mehrheit keineswegs auf alle Kollegien ausgedehnt und noch viel weniger bei nichtkanonischen Wahlen verlangt werden.

3. Die Zusammenkunft der Wähler

Das dritte Erfordernis ist, daß die Wähler *congregati in unum* die Wahl vornehmen, d. h. gemeinsam an einem Orte. Es genügt nicht, wenn jeder etwa in seiner Wohnung wählt. Die älteren Kanonisten haben stets dieses Erfordernis als substanzielles bezeichnet. Auch der Kodex dürfte in den cc. 105, 2° und 163 dieser Auffassung beipflichten. Im letzteren Kanon verbietet das allgemeine Recht die Abstimmung *per epistolam* oder *per procuratorem* und mehrere Kanonisten sehen in diesem Verbot (*exclusa facultate ferendi suffragium non solum per epistolam, sed etiam per procuratorem*) ein solches *sub nullitate actus*[62]; allein diese Auffassung ist nicht unwidersprochen geblieben und zwar mit Rücksicht auf c. 11, nach dem eine *lex irritans* nur vorliegt, wenn das Gesetz dies ausdrücklich oder mit gleichbleibenden Worten bestimmt[63]. Dazu kommt, daß es heute eine Reihe von Ordensgenossenschaften gibt, in denen die Abstimmung *per epistolam*, die ehedem Bonifatius VIII. verboten hatte[64], ausdrücklich anerkannt ist; c. 163 läßt diese ja auch zu, wenn sie partikularrechtlich genehmigt ist, ja manche Autoren gehen soweit und meinen, eine römische Bestätigung eines solchen Statuts sei nicht erforderlich. Unter diesen Umständen müssen jedenfalls bei nichtkanonischen Wahlen solche, die *per epistolam* oder *per procuratorem* abstimmen, als moralisch gegenwärtig gelten und deren Abstimmung als gültig anerkannt werden. Die Hl. Konzilskongregation hat am 15. März 1930 diesen Abstimmungsmodus für die Präsentation eines Geistlichen durch Patrone genehmigt[65]. Bei den Ordensgenossenschaften werden sehr

[61] Statuta Capituli cathedralis Berolinensis 1935 c. 24.
[62] Schönsteiner, 137; Creusen n. 71; Vermeersch-Creusen, Epitome I n. 282; Jone I 190; Regula et Constitutiones generales Fratrum Minorum 1922 (abgekürzt O. F. M. 1922) n. 408.
[63] Graf, G., Die Leges irritantes et inhabilitantes im CJC, Paderborn 1936, 42; Schäfer n. 496.
[64] C. 46 § 3, in VI°, 1, 6.
[65] AAS 25, 1933, 318.

häufig kleinere Häuser in einen Wahlbezirk von zwölf oder mehr Personen zusammengefaßt, dessen Mitglieder ihre Stimme *per epistolam* an den Generaloberen einsenden, der mit seinem Rate die Stimmzettel prüft und zählt[66]. Derselbe Modus ist auch üblich, wenn aus irgend einem Grunde die Glieder eines Verbandes nicht zusammenkommen können, z. B. zur Wahl des Provinzdelegierten zum Generalkapitel in Missionsgebieten. Es kommt sogar vor, daß die Wahl der Deputierten überhaupt nur *per epistolam* geschieht[67]. Nach einem dem Franziskanerorden von der Hl. Religiosenkongregation am 12. März 1938 erteilten Indult dürfen in diesem Falle die Professen ihre Stimmzettel für drei verschiedene Wahlgänge einsenden. Ein solches Verfahren war schon früher in der Diözese Rottenburg bei der Wahl eines Landdekans gestattet[68]. Natürlich kann die Abstimmung *per epistolam* oder *per procuratorem* auch partikularrechtlich verboten sein; dies ist der Fall in den französischen Diözesanvereinen nach den von Pius XI. am 18. Januar 1924 a. 14 approbierten Statuten[69].

4. Die Aufstellung und Tätigkeit der Skrutatoren

Die Ernennung und Mitwirkung von Skrutatoren war schon nach dem früheren Recht *sub nullitate actus* vorgeschrieben. Es mußten nicht mehr und nicht weniger als drei sein; diese mußten dem Wahlkollegium selbst entnommen sein, doch lassen verschiedene Autoren kraft Gewohnheit auch *extranei* zu. Bisweilen wurden aber die Skrutatoren nicht gewählt, sondern waren von Rechtswegen, d. h. durch die Statuten schon bestimmt oder deren Bestellung dem Oberen unter Einholung des Rates einiger Wähler überlassen. Kraft eines besonderen Indultes durfte auch ein vierter Skrutator bestellt werden[70].

C. 171 § 1 bestimmt nunmehr: *deputentur ... e gremio collegii duo saltem scrutatores*, aber es ist die Klausel beigefügt: *nisi iam propriis statutis deputati sint*. Bezüglich der Zahl der Skrutatoren wird somit nur eine Mindestzahl festgesetzt, alles Weitere dem Partikularrecht überlassen. Die Zweizahl gehört wohl zur substanziellen Form. *Extranei* sind ausgeschlossen, ob aber *sub nullitate actus*, ist eine andere Frage[71]. Dürfen doch nach c. 172 § 1 solche zu Kompromissaren bestellt werden; kraft des Schlusses *a maiori ad minus* werden wohl auch *extranei* gültig, wenn auch unerlaubt Skrutatoren sein können. Der Ausdruck ‚*deputentur*' zeigt sicher eine Bestellung durch Wahl, die somit die Regel bildet. In Ausnahmefällen kann aber auch eine andere Bestellung in den Statuten vorgesehen werden. Bei den Dominikanern ist es Brauch, daß bei der

[66] Konstitutionen der Dienerinnen der hl. Kindheit Jesu von Oberzell (Würzburg) 1936 n. 298.
[67] Constitutiones Societatis Missionum exterarum de Bethlehem 1936 n. 186.
[68] Pfaff-Sproll, Gesetzeskunde. Zusammenstellung kirchlicher und staatlicher Verordnungen für die Geistlichkeit des Bistums Rottenburg, Rottenburg 1908ff, I, 53.
[69] AAS 16 (1924) 22.
[70] Tamburini d. V q. 6 n. 8.
[71] Conte I n. 234, 2°.

Wahl des Konventualpriors außer dem Vorsitzer *duo antiquiores vocales* oder *tres antiquiores vocales* und bei der Wahl des Provinzialpriors *tres Priores antiquiores in Ordine* Skrutatoren sind (1932 n. 351 § I, 368 § I); im Kartäuserorden üben die sog. *Confirmatores*, d. h. benachbarte Prioren das Skrutatorenamt aus (1924 P. I c. 12 n. 24). Natürlich, wenn nur 1, 2 oder 3 Wähler sind, ist die Bestellung von Skrutatoren überflüssig.

Über die Ernennung von Skrutatoren bei nicht kanonischen Wahlen haben wir keine Bestimmung; sie bleibt daher einfach dem Wahlvorsitzer überlassen. Klugheitsmaßnahme wird es sein, zu diesem Amte nicht die Beichtväter der Kommunität zu nehmen (c. 506 § 3).

5. Die geheime oder öffentliche Stimmabgabe

C. 171 § 2 schreibt vor, die Skrutatoren sollen Sorge tragen, daß die Stimmzettel *secreto, diligenter, singillatim et servato praecedentiae ordine ab unoquoque electore* abgegeben werden. Von diesen Erfordernissen galten im alten Recht als *sub nullitate actus* vorgeschrieben nur, daß die Stimmabgabe geheim erfolgte und jeder Wähler für sich zu den Skrutatoren hinzutrat. Der geheime Charakter der Stimmabgabe verlangte aber nicht, daß diese schriftlich erfolgte, jeder Wähler konnte den Skrutatoren auch ins Ohr seinen Kandidaten nennen[72]. *Singillatim* wurde verlangt im Gegensatz zu *turbatim*; durch die Stimmabgabe allein sollte eben der geheime Charakter der Wahl weiterhin gesichert sein.

Von den genannten, kraft positiven Rechts erforderlichen wesentlichen Eigenschaften einer kanonischen Wahl gilt heute sicher nur noch die geheime Stimmabgabe als wesentlich (c. 169 § 1, 2°). Nach der Lehre der Kanonisten genügt aber zur Wahrung des geheimen Charakters der Abstimmung die Nennung des Kandidaten in das Ohr eines der Skrutatoren; schriftliche Abstimmung ist nicht erforderlich[73].

Bei nichtkanonischen Wahlen kann ohne jede Schwierigkeit auch *per acclamationem* gewählt werden, es sei denn, daß das Partikularkirchenrecht geheime Abstimmung, eventuell sogar *sub nullitate actus*, vorschreibt. Im allgemeinen ist aber zu sagen, daß der Hl. Stuhl heute die geheime Stimmabgabe begünstigt[74]; doch sehen verschiedene Ordenskonstitutionen bei weniger wichtigen Wahlen auch öffentliche Stimmabgabe vor, z. B. die der englischen Benediktiner bei der Wahl der Rechnungsprüfer, der Bücherzensoren, der Examinatoren und der neuen Beichtväter, doch hat ein Mitglied das Recht, geheime Stimmabgabe zu verlangen (1932 n. 11, 3—5).

Als geheime Stimmabgabe gilt auch die Wahl *per ballotationem*, wie sie heute noch in verschiedenen Orden üblich ist, d. h. die Wahl durch weiße und schwarze Stimmsteine oder Bohnen. Vorausgeht

[72] Passerini c. 17 n. 5; Reiffenstuel I, 6 n. 124; S. C. Concilii 15. 9. 1792 (Pallottini 9, 142 n. 128 s.).

[73] Wernz-Vidal, Jus canonicum, Romae 1923 ss., II n. 257 II a; Bastien n. 257; Creusen n. 75.

[74] S. C. Concilii 22. 6. und 17. 8. 1872: ASS 7 (1872/74) 573 ss.

eine Besprechung unter den Wählern über die Würdigkeit und die Eigenschaften der für die Wahl in Frage kommenden Personen. Dann schlägt der Vorsitzer einen Kandidaten vor und ohne weitere Besprechung wirft jeder einen weißen oder schwarzen Stein in die Urne, je nachdem er für oder gegen die Wahl des betreffenden ist. Ist nach Öffnung der Urne die Mehrzahl für den Vorgeschlagenen, so gilt dieser als kanonisch gewählt. Ist aber die Mehrzahl gegen ihn, so wird ein anderer vorgeschlagen und die Wahlgänge werden so lange fortgesetzt, bis ein positives Ergebnis erzielt ist. In manchen Verbänden erfolgt vor der Abstimmung die Lossprechung von den Censuren und die Ablegung eines Eides, den wählen zu wollen, den man vor Gott wählen zu sollen glaubt. Die Konstitutionen der Franziskanerkonventualen von 1932 n. 567 und der Kamaldulenser vom Kronenberge von 1934 n. 380ff nennen diese Wahlart ebenfalls *electio canonica*. In etwa besteht dieser Wahlmodus auch auf der Diözesansynode, freilich mit einem kleinen Unterschiede. Hier schlägt der Bischof nur vor, stimmt aber nachher bei der Approbation durch die Synodalen nicht mit; die Stimmabgabe der Synodalen kann offen oder geheim geschehen, wie es der Bischof für gut hält[75]. Bei den Ordensleuten dagegen ist die Stimme des Wahlpräses auch *votum electivum et ad normam iuris etiam decisivum;* der Präses schlägt also den Kandidaten vor und stimmt nachher noch mit; die übrigen Wähler sind freilich vom Vorschlagsrecht nicht ausgeschlossen.

6. Die übrigen Eigenschaften einer gültigen Stimme

C. 169 § 1 schreibt weiter für die Gültigkeit einer Wahlstimme vor, daß das *suffragium* sei: *certum, absolutum, determinatum* und *liberum*, d. h. sicher oder mit deutlicher Bezeichnung einer bestimmten Person, bedingungslos, d. h. ohne Beifügung einer Bedingung, bestimmt, d. h. mit eindeutiger Kenntlichmachung der Absicht zu wählen, und frei, d. h. unbeeinflußt durch schwere Furcht oder arglistige Täuschung. Diese Erfordernisse sind zwar durch das positive Recht vorgeschrieben, sie beruhen aber auf der Natur der Sache und gelten deshalb auch für die nichtkanonischen Wahlen. Jede Stimme, die die genannten Erfordernisse nicht aufweist, ist *ex natura rei* als nichtig zu betrachten und bei Berechnung der Mehrheit nicht zu berücksichtigen (c. 101 § 1, 1°, 321). Nichtig sind daher weiße, d. h. leere Stimmzettel, auch solche, auf denen Personen gewählt sind, die nicht gewählt werden können. Die Nichtigkeit einzelner Stimmen macht freilich die Wahl als solche nicht nichtig: nur wenn alle Wahlzettel oder der größere Teil derselben ungültig wären, müßte natürlich auch die ganze Wahl als ungültig betrachtet werden[76].

Besonderes Gewicht hat die Kirche von jeher auf die Freiheit und Unabhängigkeit der Wähler gelegt und deshalb jede Beeinflußung derselben durch Gewalt, Drohungen, ungestüme Bitten,

[75] S. C. Concilii 11. 7. 1592 (CJC fontes V n. 2247 p. 174).
[76] Sipos 159.

Tadel, Geschenke und Versprechungen verboten; in erhöhtem Maße galt dies vonseiten der weltlichen Obrigkeit[77]. Wurde jemand gezwungen, seine Stimme einem Bestimmten zu geben, so galt dessen Abstimmung als nichtig[78]. Wenigstens seit Anfang des 14. Jahrhunderts weisen auch die Statuten der Ordensgenossenschaften besondere Verbote in dieser Hinsicht auf und legen auf deren Übertretung strenge Strafen, teilweise sogar den Kirchenbann[79]. In manchen Orden bestand auch die Pflicht, die Brüder, die sich in dieser Weise verfehlt hatten, den Ordensoberen anzuzeigen; eine solche Pflicht statuierte das Dominikanergeneralkapitel 1312[80]. Klemens VIII. mahnte 1599 alle Wähler, sich vor jeder unmittelbaren und mittelbaren *vocum seu suffragiorum procuratio* zu hüten, *tam pro seipsis quam pro aliis*, und zwar unter der Strafe der Ämterentziehung und der Unfähigkeit zu denselben; die Dispensation von diesen Strafen war den Päpsten vorbehalten[81].

C. 507 § 2 erneuert diese Maßnahmen, freilich nur mit der Wendung: *caveant*, aber c. 2390 § 1 weist die kirchlichen Obern an, jene, die die Freiheit der kirchlichen Wahlen in irgendeiner Weise selbst oder durch Mittelspersonen hindern, mit Strafen zu belegen. Verschiedene Ordensgesetzgebungen bestimmen als solche die *privatio vocis activae et passivae*[82] und weisen die Wahlvorsitzer an, unter diesen Mißständen vollzogene Wahlen für nichtig zu erklären[83].

Um jede Beeinflußung der Wahlen zu vermeiden, hat der Hl. Stuhl auch den Ordensoberen verboten, den Wählern bestimmte Kandidaten vorzuschlagen[84]. Dieselbe Weisung gaben auch die Generalkapitel der Dominikaner 1564 und 1605 den Provinzialen hinsichtlich der Wahlen der Konventualprioren, nur für den Notfall ließen sie dies zu, aber dann mußten wenigstens drei Kandidaten vorgeschlagen werden[85]. Die Konstitutionen dieses Ordens von 1932 erwähnen diese Ausnahme nicht mehr. Doch haben die Karmeliten und Augustinereremiten noch solche Vorrechte behalten. Der Ordensgeneral oder die Provinziale des zuerst genannten Ordens dürfen bei der Wahl einer Priorin drei oder vier geeignete Nonnen vorschlagen. Dasselbe darf der Generalprior der Augustiner-

[77] C. 1, C. 1 q. 1; c. 14, 42 s. X, 1, 6; S. C. Concilii 13. 9. 1884: ASS 17 (1884) 574 s.

[78] C. 26, X, 1, 6; c. 5, X, 5, 41.

[79] Dominikanergeneralkapitel 1310, 1312, 1320 (Acta O. P. II, 46, 56, 121); Lugano, P., Il primo corpo di Costituzioni Monastiche per l'Ordine di Montoliveto (1445), Romae 1911 c. 6; Pius V. 1571 für die Franziskaner (Bullar. Taur. 7, 917); Gregor XIII. 1574 für die cassinesischen Benediktiner (Margarini, C., Bullarium Cassinense, Venetiis 1650, I 229). Dominikanergeneralkapitel 1286, 1287, 1288, 1289, 1310, 1311, 1312 (Acta O. P. I 235, 239, 244, 248; II 46, 52, 56).

[80] Dominikanergeneralkapitel 1312 (Acta O. P. II, 57).

[81] CJC fontes I n. 187 p. 356.

[82] Aug. 1924 n. 26; Er. S. Aug. 1926 n. 663; Constitutiones Eremitarum Camaldulensium Congregationis Montis Coronae 1934 n. 387.

[83] Constitutiones Monialum S. O. Praedicatorum 1930 n. 454; Konstitutionen der Nonnen des Ordens der Servitinnen in München 1929 n. 488.

[84] S. C. Concilii 27. 5. 1623 (Pallottini G., 142 n. 131); Ferraris s. v. *electio* a. IV n. 52.

[85] Acta O. P. V, 56; VI 57.

eremiten bei den Wahlen des Generalprokurators und der Generalassistenten tun. In den Konstitutionen beider Orden ist aber ausdrücklich betont, daß der Obere keinen Zwang ausüben dürfe und die Untergebenen trotz des Vorschlags volle Freiheit bei den Wahlen haben[86]. Wäre diese Wahlfreiheit nicht vorhanden, so wäre die Wahl nichtig. Bei den Franziskanern muß der Wahlvorsitzer, wenn er die Wahlfreiheit beeinträchtigt hat, seines Amtes enthoben werden[87].

Als eine Beeinflußung besonderer Art galt natürlich auch die Stimmenwerbung durch Simonie, da hier Zeitliches gegen Geistliches hingegeben wird. In Konsequenz hievon betrachtete man jede unter simonistischem Einfluß abgegebene Stimme für nichtig[88]. Das gilt auch heute noch. Die Wahl ist zwar nicht nichtig, wenn nur der eine oder andere simonistisch gewählt hat, wohl aber, wenn der Gewählte durch simonistische Stimmen die Mehrheit erlangt hat[89]. Im vergangenen Jahrhundert entstand in einem französischen Domkapitel die Frage, ob es erlaubt sei, daß zwei oder mehrere Kanoniker bei der Wahl des Kapitalvikars miteinander übereinkommen: *da mihi aut consanguineo meo vel amico meo votum tuum, et ego aut consanguineus meus vel amicus meus dabunt tibi suum.* Die Hl. Konzilskongregation, die am 20. März 1880 ad 2 die Sache behandelte, konnte sich zwar nicht entschließen, die Frage allgemein zu beantworten, sondern erwiderte nur: *providendum in casibus particularibus*, aber die Anmerkungen zu dieser Entscheidung lauten doch: *videtur contra sacrorum canonum spiritum omnino esse. Praescribunt canones digniorem eligendum esse; ast scitum est iudicium amore perverti dum contendimus placere amico vel propinquo*[90].

Im Laufe der Geschichte hat besonders die Wahlbeeinflußung von außen, nämlich durch Laien, eine besondere Rolle gespielt[91]. Auch im Kodex finden wir Spuren davon in den cc. 166 und 2390 § 2. Der erstere bestimmt, daß eine Wahl, — gemeint ist eine Wahl durch ein kirchliches Kollegium oder durch Ordensleute — ohne weiteres ungültig ist, wenn sich Laien, z. B. der Patron oder die Staatsgewalt in einer gegen die kanonische Wahlfreiheit verstoßenden Weise in die Wahlen eingemischt haben, und der an zweiter Stelle genannte Kanon sagt, daß die Wähler, die so ungesetzliche Wahlen selbst herbeigeführt oder freiwillig zugelassen haben, für dieses Mal, d. h. für die nach der ungültigen Wahl vorzunehmende Neuwahl das Wahlrecht verlieren.

[86] Constitutiones Monialium Ordinis B. M. V. de Monte Carmelo 1590 c. 1 (Bullar. Taur. 9, 207); Regel und Satzungen der Unbeschuhten Nonnen des Ordens der allerseligsten Jungfrau Maria vom Berge Karmel, Würzburg 1928, n. 6; Constitutiones Ordinis Eremitarum S. Augustini, Romae 1926 (abgekürzt Erem. 1926) n. 747, 750.

[87] Regatillo, E. F. Institutiones Juris Canonici, ⁴Santander 1951, I n. 309; O. F. M. 1922 n. 409.

[88] C. 5, C. 1, q. 3; c. 6, X 1, 35; c. 23, 33, X, 5, 3; c. 2, Extr. com. 5, 1.

[89] Conte I n. 238, 7°; Regatillo I n. 309, 7.

[90] ASS 13 (1880) 390 ss.

[91] C. 14, 56, X, 1, 6; c. 3, X, 1, 40.

Was nun die nichtkanonischen Wahlen anlangt, so gelten die in diesem Abschnitte genannten Erfordernisse für die Gültigkeit der einzelnen Stimmen und der Wahl als solcher auch für diese Wahlen. Die genannten Eigenschaften der Abstimmung und die Wahlfreiheit sind Erfordernisse, die nicht nur auf positivem Recht beruhen, sondern *ex natura rei* für alle Wahlen gelten. Es muß somit auch hier das Axiom beachtet werden: *Cessat electio, dum libertas adimitur eligendi*[92]. Anders aber verhält es sich mit den im Kodex und den Statuten kirchlicher Genossenschaften genannten Strafmaßnahmen. Diese dürfen wir hier wieder kraft der cc. 19 und 2219 § 1 enge auslegen und nur auf die kanonischen Wahlen anwenden. In außerordentlichen, schwerwiegenden Fällen könnte aber der kirchliche Richter auch kraft des c. 2222 § 1 vorgehen und arbiträre Strafen verhängen.

7. Die Selbstwahl

Ein besonderes Augenmerk hat die kirchliche Gesetzgebung auf die Selbstwahl geworfen. Bei ihr streiten nämlich zwei Schriftworte miteinander, die Weisung des Herrn bei Lk. 14, 10: „Setze dich auf den letzten Platz" (in Verbindung mit Hebr. 25) und 1 Tim 3, 1 das Wort des hl. Paulus: „Wenn jemand nach dem Bischofsamte strebt, begehrt er ein gutes Werk". In der Praxis freilich hat das Wort Gregors d. Gr. in seinen Moralia: *Locus regiminis sicut desiderantibus est negandus, ita fugientibus est offerendus* die Oberhand gewonnen. Im Anschluß an die römische Rechtsregel: *In rem suam auctorem tutorem fieri non posse*[93], bestimmt nun c. 170: *Suffragium sibimetipsi nemo valide dare potest.* Die Begünstigung der eigenen Person verbieten aber auch noch die cc. 201 § 3, 1437 und 1461. Das Recht geht davon aus, es müsse zwischen Empfänger und Spender ein wirklicher Unterschied sein. Die genannte Norm des Kanons 170 gilt für die kanonische Wahl; ob auch für die nichtkanonische, ist eine andere Frage, deren Lösung davon abhängt, ob wir hier eine Satzung kraft positiven Rechts vor uns haben oder eine solche, die auf Naturrecht beruht.

Die Frage der Zulässigkeit der Selbstwahl hat schon im Mittelalter eine Rolle gespielt. In beschränktem Umfang hat sie schon Innozenz III. gestattet. Bei einer Dekanswahl hatten drei Kanoniker einen aus ihrem Kapitel gewählt, drei andere einen Auswärtigen. Der Papst entschied, daß ein gewählter Kanoniker der auf ihn gefallenen Wahl zustimmen und dadurch die Mehrheit herbeiführen könne, wenn kein anderes Hindernis entgegenstehe[94]. Die Selbstwahl verboten aber die Generalkapitel der Karmeliten von 1345 und der Dominikaner von 1391. Um jede Auswirkung einer Selbst-

[92] C. 3, in VI°, 1, 6.

[93] L. 1, D., 26, 8.

[94] C. 33, X, 1, 6. Gierke, III, 329; Singer, H., Das Capitulum Quia frequenter. Ein nie in Geltung gewesenes Papstwahldekret Innozenz' IV., zugleich ein Beitrag zur Frage der Selbstwahl im Konklave: Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Kan. Abt. 6 (1916), 1ff; Hoyer, E., Die Selbstwahl in, vor und nach der Goldenen Bulle: Ebd. Germ. Abt. 42 (1921) 1ff.

wahl zu verhindern, beschloß das Dominikanergeneralkapitel von 1564, daß beim Gewählten, wenn er dem eigenen Gremium entnommen sei, *duo vota ultra medietatem adesse oportet, ne fraudi locus adsit, et ne possit aliquis se ipsum eligere.* Die Generalkapitel von 1574, 1580, 1583 und 1589 gingen dann sogar noch soweit, daß sie den offenen Verzicht auf das Wahlrecht in der Absicht, sich dadurch die erforderliche Stimmenzahl zu verschaffen, sowohl bei einer kanonischen wie nichtkanonischen Wahl für nichtig erklärten[95]. Diese Neuerungen wirkten sich sichtlich auch auf manche Vorschläge für die Papstwahl aus, die durch die Papstwahl von 1592 veranlaßt waren; bei dieser wäre es nämlich nur dann zu einer Wahl des Kardinals Santori durch Adoration gekommen, wenn seine eigene Stimme mitgezählt worden wäre, wozu kanonistische Autoritäten für und gegen genannt wurden[96]. Gregor XV. bestimmte dann in seiner Papstwahlbulle von 1621 § 2: *nec quisquam sive scrutinii sive scrutinii et accessus sive compromissi via procedatur, se ipsum eligere seu suffragium sibi dare ullatenus possit*[97]. Auch die beiden Papstwahlerlasse Pius X. und Pius XII. von 1904 n. 57 und 75 und 1945 n. 68 verboten die Selbstwahl, allein das Verbot verpflichtete nach der ersteren Konstitution nur dann *sub nullitate electionis*, wenn der Gewählte gerade durch seine Stimme die erforderliche Mehrheit erzielt hatte; in der zweiten Konstitution ist die Schwierigkeit dadurch umgangen, daß nunmehr Zweidrittelmehrheit und dazu noch eine Stimme verlangt sind, so daß, wenn der Gewählte sich je selbst gewählt hätte, doch noch Zweidrittelmehrheit vorhanden wäre.

Die Selbstwahl hat sodann in neuerer Zeit eine besondere Rolle bei der Wahl eines Kapitelsvikars gespielt. Diese Frage ist für unsere Abhandlung von besonderem Werte, weil es sich hier nach bisherigem Recht um eine nichtkanonische Wahl handelte. Das Trienter Konzil hatte in s. 24 de ref. c. 16 für die Bestellung der Kapitelsvikare nicht den Ausdruck *eligere*, sondern nur *constituere* und *deputare* gebraucht; infolgedessen lehrten die Kanonisten Laurenius, Pignatelli, Garzia, De Luca u. a., bei der Bestellung des Kapitelsvikars handle es sich nicht um eine kanonische Wahl, sondern nur um eine nichtkanonische, ein Standpunkt, den die Hl. Kongregation für die Bischöfe und Ordensleute am 30. Juli 1852 offensichtlich anerkannte[98]. Nicht verschwiegen aber sei, daß dieselbe Hl. Kongregation in verschiedenen Fällen die Wahl der Kapitelsvikare beanstandete, weil sie nicht nach den hl. Kanones und geheim vor sich gegangen sei[99]. Bei der Wahl des Kapitelsvikars von Acerenza und Matera 1649 erklärte die Hl. Konzilskongregation die Wahl

[95] Monumenta historica Carmelitana I ed. B. M. Zimmermann, Liriniae 1907, 159; Acta O. P. III 50, V, 57, 161, 192, 241, 271.

[96] Singer 108 n. 1; Pastor, L. von, Geschichte der Päpste im Zeitalter der katholischen Reformation und Restauration XI, Freiburg i. Br. 1927, 13f.

[97] Bullar. Taur. 12, 620.

[98] CJC fontes IV n. 1963 p. 947 ss.

[99] S. C. Episcoporum et Regularium 26. 4. 1595; 4. 7. 1609; 18. 11. 1625 (CJC fontes IV n. 1537, 1645, 1723 p. 668, 716 s., 748 s.).

für gültig, obwohl der Gewählte durch seine eigene Stimme die Mehrheit erhalten hatte[100]. Für Irland gestattete aber dieselbe Kongregation am 12. März 1662 einem überlebenden Kanoniker die Vornahme einer Wahl mit der Klausel, *dummodo non eligat seipsum*[101]. In Torres in Sardinien wurde die Wahl nicht geheim, sondern öffentlich getätigt; der Domdekan erhielt die Hälfte der Stimmen; diesen trat er selbst bei und glaubte so die Mehrheit auf sich zu vereinigen. Allein die Wahl wurde sowohl vom rangältesten Suffraganbischof wie auch von der Hl. Konzilskongregation am 21. November 1722 und 20. November 1723 für ungültig erklärt[102]; die Ungültigkeitserklärung war hier freilich auch wegen der offenen Abstimmung möglich. Am 30. Juli 1852 behandelte die Hl. Kongregation für die Bischöfe und Ordensleute einen Fall, in dem ein vorgeschlagener Kanoniker unter sieben Stimmen sechs auf sich vereinigte; gegen diese Wahl erhob aber der Promotor fiscalis Einspruch, der Gewählte habe bei dieser Wahl mitgestimmt, aber die römische Behörde lehnte den Einspruch ab mit der Begründung, der Gewählte habe nicht durch seine Stimme die Mehrheit erhalten[103]. Ebenso entschied die Hl. Konzilskongregation am 17. Dezember 1881, doch handelte es sich hier nicht um die Wahl eines Kapitelsvikars, sondern um die eines Sekretärs[104]. Prinzipieller ist unsere Frage behandelt in der Entscheidung der Hl. Konzilskongregation vom 19. Mai 1877, nach der ein Kanoniker, der vom Bischof zum Synodalrichter oder -examinator vorgeschlagen wird, bei der entsprechenden Kapitelssitzung kein Stimmrecht hat[105]. Wenige Jahre später entstanden in Frankreich Schwierigkeiten bei der Wahl von Kapitelsvikaren, aber hier konnte sich die Hl. Konzilskongregation nicht entschließen, eine grundsätzliche Antwort zu geben, und begnügte sich mit der Antwort: *Providendum in casibus particularibus*[106]; erst später entschied sie bisweilen, ein Kanoniker könne sich nicht selbst wählen[107].

Der Entscheidung vom Jahre 1912 ist ein ausführliches Gutachten eines Konsultors über unsere Frage beigefügt, in dem dieser zum Ergebnis kommt, daß die Selbstwahl dem Naturrecht nicht widerstreite und daß es *ex se non inhonestum* sei, sich selbst zu wählen; doch dürfe dies nicht *egoistica ambitione* geschehen. Vom Standpunkt des positiven Rechts aus gesehen meint dieser Konsultor, daß die Selbstwahl weder durch das Corpus Iuris Canonici noch durch das Trienter Konzil verboten sei, aber er bemerkt ausdrücklich, es handle sich ja bei der Wahl des Kapitelsvikars nicht um eine kanonische Wahl. Einer Zusammenstellung der

[100] ASS 13 (1880), 392.
[101] In S. C. Concilii 16. 3. 1912 (CJC fontes VI n. 4361 p. 917).
[102] Ebd. V n. 3248, 3270 p. 648 s., 717.
[103] Ebd. IV n. 1963 p. 947 ss.
[104] Ebd. VI n. 4254 p. 641.
[105] ASS 10 (1877), 273 ss.
[106] ASS 13 (1880), 390 ss.
[107] S. C. Concilii 18. 4. 1885; 8. 5. 1886; 16. 3. 1912 (CJC fontes VI n. 4267, 4361 p. 672 ss., 914 ss.; ASS 19 [1886] 68 ss.).

einzelnen Entscheidungen des Hl. Stuhles meint der Konsultor entnehmen zu können, daß der Sinn derselben doch der sei, daß die Selbstwahl weder bei geheimer noch bei offener Abstimmung gestattet sei. In Konsequenz hievon schlägt er vor, die Hl. Kongregation möge entscheiden, daß die Selbstwahl bei der Wahl eines Kapitelsvikars *nec licite nec valide* möglich sei. Allein auf dieses Gutachten ging der Hl. Stuhl nicht ein. Er antwortete auf die Frage: *An Canonici gaudeant iure suffragii... etiam pro se ipsis in electione Vicarii Capitularis*, einfach mit *Negative* und ließ somit die Frage, ob ein *suffragium sibimetipsi datum* gültig sei, offen. Bemerkenswert ist, daß die Hl. Konzilskongregation auch in mehreren Entscheidungen bei einer nichtkanonischen Wahl eines durch das Volk zu Präsentierenden die Selbstwahl nicht beanstandete[108].

Wie im Eingang unseres Abschnittes schon erwähnt, hat nunmehr der Kodex in c. 170 die Selbstwahl bei der kanonischen Wahl *sub nullitate suffragii* verboten, und verschiedene neuere Ordenskonstitutionen haben diese Bestimmung noch dadurch verschärft, daß sie die Selbstwahl mit besonderen Strafen belegt haben. Die Generalkonstitutionen der Franziskaner von 1922 n. 424 setzen darauf die *privatio utriusque vocis in perpetuum*. Ähnlich die Statuten der armenischen Mechitaristen von Venedig 1920 n. 283, die, wenn bei der Wahl des Generalabtes eine Selbstwahl vorkommt, sogar Anzeige beim Hl. Stuhl verlangen. Nach den Konstitutionen der Franziskanerkonventualen von 1932 n. 555, 5° ist der Selbstwähler *ad omnia in posterum officia inhabilis*. Manche Verbände verlangen von allen Wählern sogar einen Eid, sich nicht selbst wählen zu wollen, so die Somasker (1927 n. 55, 108 ss., 125 s.) und das Metropolitankapitel von Gran (1931 § 17, 1°) bei der Wahl des Kapitelsvikars. Die Konstitutionen der Augustinereremiten von 1926 n. 653 erklären grundsätzlich: *qui in electione pro officio ad quod obeundum ipse propositus fuerit, neque suffragium ferre potest*; ähnlich bestimmen die Statuten der Gesellschaft des Göttlichen Wortes von 1944 n. 331: *Omnino in Societate prohibetur, ne quis fratrum munus aliquod sibi ipsi ambiat neve in electione quacunque sibi ipsi suffragium ferat.*

In c. 172 § 4 beim Kompromiß kommt der Kodex nochmals auf die Selbstwahl zurück und bestimmt, daß ein einzelner Kompromissar *nequit seipsam (personam) eligere*, wobei wohl dieses *nequit* im Sinne von *sub nullitate suffragii* auszulegen ist. In eben diesem Kanon wird weiterhin noch bestimmt, daß bei einer Wahl durch mehrere Kompromissare *nemo ex iis proprio consensu potest accedere reliquis ipsum eligentibus, ut electionem sui compleat.* Das ist eine Neuerung, denn bisher galt dieser *accessus* wenigstens bei offener Stimmabgabe als zulässig[109].

[108] Pallottini, 9, 126 s. n. 48–50.
[109] Passerini c. 22 n. 41 s.; Reiffenstuel I, 6 n. 102 s.; Konsultor zu S. C. Concilii 16. 3. 1912 (CJC fontes VI n. 4361 p. 920).

Wie steht es nun heute mit einer Selbstwahl bei einer nichtkanonischen Wahl? Kann etwa ein Kanoniker eines Kollegiatkapitels sich selbst zum Vertreter des Kapitels auf der Diözesansynode wählen? Unter Berücksichtigung der bisherigen Ausführungen wird man nicht ohne weiteres sagen können, daß dies verboten ist, weder naturrechtlich noch positivrechtlich, natürlich vorausgesetzt, daß die Wahl nicht *ex ambitione*, sondern *ex desiderio boni operis* erfolgt. Die Analogie zu c. 170 kann wohl geltend gemacht werden, aber die Nichtwahl verpflichtet hier sicher nicht *sub nullitate suffragii*. Nicht ausgeschlossen ist natürlich ein partikularrechtliches Verbot. Ein solches haben die Dominikaner in ihren Konstitutionen von 1932 n. 322 § II und 298, 6°, wo es heißt, bei den Wahlen sei die Vorschrift des c. 170 vorzulesen; aber diese Vorschrift verpflichtet nicht *sub validitate electionis*.

8. Die Stimmenzahl

Zur Gültigkeit einer jeden Wahl ist die durch das *ius particulare* bzw. *ius commune* vorgeschriebene Stimmenzahl erforderlich, die sog. *numeratio suffragiorum*. In erster Linie ist hier das Partikularrecht zu nennen, das gemeine Recht hat nur subsidiäre Bedeutung. Wir haben oben gehört, daß manche Ordenskonstitutionen die Wahlen mit einfacher oder relativer Mehrheit nichtkanonische und die mit überhälftiger oder absoluter Mehrheit kanonische Wahlen nennen. Dieser Standpunkt kann heute nicht mehr aufrecht erhalten werden. Es wird zwar in der Regel so sein, daß bei den weniger wichtigen Wahlen einfache Mehrheit genügt, während bei den kanonischen wenigstens bei den ersten Wahlgängen überhälftige Mehrheit erforderlich ist; allein nach dem Gesetzestext ist es auch möglich, daß selbst bei kanonischen Wahlen nur relative Mehrheit genügt. C. 174 verweist einfach auf c. 101 § 1, 1°, der dieses offensichtlich zuläßt.

Ergibt sich bei der Stimmenzählung, daß die Anzahl der Stimmzettel größer ist als die der Wähler, so ist der ganze Wahlakt nichtig (c. 171 § 3). Das ist eine Neuerung. Bisher galt die Wahl für gültig, wenn nach Abzug der überzähligen Stimmen der Gewählte doch noch die erforderliche Mehrheit auf sich vereinigte, aber schon Passerini vertrat die Anschauung, daß immer, wenn die Anzahl der Stimmzettel mit der Anzahl der Wähler nicht übereinstimmte, die Stimmzettel zu verbrennen seien und eine Neuwahl stattfinden müsse[110]. Diesen Standpunkt teilte auch Gregor XIII. in seiner Papstwahlbulle von 1621 § 13. An diesem Standpunkt hielten auch Pius X. und Pius XII. in ihren Papstwahlkonstitutionen fest (n. 76, bzw. 82). Der Kodex freilich vertritt in c. 171 § 3 eine andere Anschauung; er bestimmt nur, daß die Wahl ungültig sei, wenn die Zahl der Stimmzettel größer ist als die der Wähler, aber über die Frage, ob eine Wahl gültig sei, wenn die Anzahl der Stimmzettel geringer ist als die der Wähler, schweigt er. Die Kanonisten haben diese Lücke ausgefüllt. Sie meinen, die Wahl sei ungültig, wenn einer

[110] Ferraris s. v. *electio*, art. IV n. 27; Passerini c. 18 n. 65.

der Wähler übersehen wurde, aber gültig, wenn niemand reklamiere und so kund tue, daß er auf seine Stimme verzichtet habe[111].

Die neueren Ordenskonstitutionen weichen in unserer Frage voneinander ab. Den Standpunkt der Papstwahlbullen vertreten die Konstitutionen der Benediktinerinnen von der Ewigen Anbetung (1929 zu c. 64, 6), der Dominikanerinnen des Zweiten Ordens (1930 n. 468), der Münchener Servitinnen (1931 n. 495) und der Schweizer Kapuzinerinnen (1940 n. 146). Die neuesten Konstitutionen dagegen halten in diesem Falle die Wahl für gültig. Wir verweisen hier auf die Statuten der Oratorianer und die der konföderierten Benediktiner. Erstere bestimmen: *Si numerus suffragiorum eligentium numerum superet, non vero, si minor sit, nihil est actum, et suffragatio repetenda est* (1943 I n. 48, 4°), und letztere: *Ubi vero numerus schedarum inventus fuerit aequalis vel minor numero electorum, Praeses hanc votorum concordantiam seu deficientiam declaret. Tunc ... senior scrutatorum ... alta voce pronuntians nomen electi* (1952 n. 50). Diese neueren Normen sind nach dem Urteile des Verfassers voll genügend.

So die Vorschriften über die kanonische Wahl. Nach dem Urteile des Verfassers muß aber bei den nichtkanonischen Wahlen ebenso vorgegangen werden. Wären mehr Stimmen als Wähler vorhanden, so wäre das Wahlergebnis unsicher. Die Natur der Sache verlangt also, daß die Wahl in diesem Falle ebenfalls nichtig ist. Ist die Anzahl der Stimmen geringer als die der Wähler, so halten wir der neueren Auffassung der römischen Kurie bei den kanonischen Wahlen entsprechend, die Wahl ebenfalls für gültig; mit gutem Grunde darf man hier präsumieren, daß eben manche Wähler auf ihr Wahlrecht verzichtet haben.

Entstehen bei einer Wahl Kontroversen, so hat das Wahlkapitel selbst zu entscheiden, ob der Zweifel gut fundiert ist. Glaubt es, daß dies der Fall sei, so sind die Wahlen zu wiederholen. Diese Norm stellen verschiedene Ordenskonstitutionen für die kanonischen Wahlen auf: die der Unbeschuhten Karmeliten (1928 n. 379, 492 s.), der Dominikaner (1932 n. 312 § 1, 325, 398), der Missionsgesellschaft von Bethlehem (1936 n. 211), der Salvatorianer (1951 n. 483). Bei den in den Lokalkapiteln der zentralisierten Orden zu tätigenden Wahlen hat bisweilen auch der Generalobere mit seinem Rate solche Kontroversen zu entscheiden. Eine diesbezügliche Maßnahme sehen die Statuten der Somasker (1927 n. 42, 89) und der Franziskaner-Konventualen (1932 n. 552) vor. Diese Grundsätze gelten *mutatis mutandis* auch bei den nichtkanonischen Wahlen.

9. Die Wahlverkündigung

Der Stimmenzählung folgt die Verkündigung des Wahlergebnisses, die sog. *publicatio*, die ebenfalls naturgemäß zur Substanz einer kanonischen Wahl gehört[112]. In der Form freilich gehen die Kano-

[111] Schönsteiner 150; Sipos 155; Schäfer n. 516; Fanfani n. 95; Carlo n. 134.

nisten etwas auseinander. Im Anschluß an die Vorschrift des c. 42, X, 1, 6: *ut collatione habita is eligatur, in quem omnes vel maior et sanior pars Capituli consenserit*, bildete sich die sog. *electio solemnis* oder *capitularis* aus, die darin bestand, daß der Wahlvorsitzer, wenn er selbst Mitglied des Wahlkapitels war, in eigenem wie auch im Namen aller Wähler die Wahl dessen vornahm, der die nach dem Recht vorgeschriebene Stimmenmehrheit hatte. Diese Form der Wahl gehörte zum Wesen einer kanonischen Wahl[113]. In die Papstwahl freilich scheint diese *electio communis* nie eingedrungen zu sein, jedenfalls gehörte sie nicht zur Substanz derselben. Bereits im Ordo Romanus XIV n. 8 heißt es: *Solet etiam fieri ex consensu duarum partium communis electio: licet forsan non sit de substantia, ut communis electio subsequatur*[114]. Die beiden Papstwahlkonstitutionen Pius X. und Pius XII. erwähnen die *electio communis* überhaupt nicht, nur die vom Kardinaldekan vorzunehmende Befragung des *electus*, ob er die Wahl annehme, geschieht *nomine totius S. Collegii* (n. 87. bzw. 100). Wohl auf den Brauch bei der Papstwahl ist es zurückzuführen, daß der Kodex in c. 174 einfach bestimmt: *electus . . . a collegii praeside proclametur*. Mit Recht sagt daher Schäfer, daß die feierliche Wahl durch die *simplex declaratio coram Capitulo* ersetzt sei[115]. Etwas auffallend ist, daß sowohl manche Kathedralkapitel wie auch verschiedene Ordensgenossenschaften in ihren Konstitutionen und Ritualien immer noch an der *electio communis* festhalten und diese somit auch neuerdings wiederholt die Approbation des Hl. Stuhles erhalten hat. Allein dieser Ritus ist heute nur noch ein Rest aus alter Zeit, dem vom Rechtsstandpunkt aus gesehen keine Bedeutung zukommt, es genügt die einfache Verkündigung des Wahlergebnisses. So war es bisher schon bei den nichtkanonischen Wahlen und diese formlose Art der Verkündigung des Wahlergebnisses kann natürlich auch für die Zukunft bleiben. Keineswegs ist es auch notwendig, daß unbedingt der Wahlvorsitzer selbst die Verkündigung der Wahl vornimmt[116]. Nach verschiedenen Ordenskonstitutionen besorgt dies der erste Skrutator, und, wenn dieser gewählt ist, der zweite.

10. Die Einwendungen gegen die Wahl

Bei den kirchlichen Wahlen ist jeder Interessent befugt, etwaige Einwendungen gegen die Form der Wahl wie auch gegen die Person des Gewählten mittels eines sog. Rekurses bei den zuständigen kirchlichen Oberen geltend zu machen[117]. Um aber Mißgriffe, die hier unter Menschen leicht vorkommen können, und um ungebührlich lange Vakanzen zu verhüten, hat c. 2 des allgemeinen Konzils

[112] Conte I n. 237.; Regatillo I n. 310.
[113] Fagnani, P., Jus Canonicum seu commentaria absolutissima in quinque libros decretalium, Romae 1661, ad c. 42, X, 1, 6 n. 59—64; Tamburini d. V q. 6 n. 21.
[114] PL 78, 1125.
[115] Schäfer n. 502.
[116] Conte I n. 238, 8°.
[117] C. 1, 4, in VI°, 1, 6.

von Lyon 1245 bestimmt, daß derjenige, der gegen die Form der Wahl und gegen die Person des Gewählten Einwendungen erhoben hat, ohne dieselben zu beweisen, zur Tragung sämtlicher Kosten zu verurteilen und *ipso facto* auf drei Jahre vom Genuß seiner Benefizien suspendiert sei[118]. Zwar bezieht sich diese Strafe nur auf Wahlen zu Dignitäten, Personaten und Kanonikaten, aber durch den Schluß *a minori ad maius* haben die Kanonisten die genannte Strafandrohung allgemein und mit Recht auch auf die Wahlen zu Prälaturen im strengen Sinne des Rechts, d. h. die mit *iurisdictio in foro externo*, bezogen. Ein gewisser Mangel am Gesetz war aber entschieden der, daß dasselbe die besonderen Verhältnisse der Ordensleute nicht berücksichtigte, diese daher *in praxi* bei denselben Delikten straflos ausgingen.

Das genannte Gesetz ist im Kodex nicht mehr enthalten, daher sind die erwähnten Strafmaßnahmen kraft des c. 6, 5° aufgehoben. Nicht aber aufgehoben ist natürlich das Recht, gegen die Form der Wahl wie auch gegen die Person des Gewählten Einwendungen erheben zu können; denn das Recht dazu ergibt sich aus der Natur der Sache. Nur in einem Falle ist dieses Recht im Kodex ausdrücklich berücksichtigt. Wenn nämlich der eine oder andere Wahlberechtigte nicht eingeladen wurde und darum bei der Wahl nicht anwesend war, ist die Wahl zwar gültig, aber anfechtbar. Auf Antrag des Übergangenen muß die Wahl, selbst wenn sie schon bestätigt sein sollte, von dem zuständigen Oberen für nichtig erklärt werden, sofern rechtlich erwiesen ist, daß der Antragsteller übergangen worden ist und deshalb beim Wahlgeschäft abwesend war, sowie daß der Rekurs innerhalb von drei Tagen seit Kenntniserlangung von der stattgehabten Wahl erhoben worden ist (c. 162 § 2).

Sonst hat die Gesetzgebung in neuerer Zeit wenig diese *exceptiones* berücksichtigt. Das Generalkapitel der Karmeliten 1680 hat die Bestimmung getroffen, daß, wenn der Wahlvorsitzer an die Versammlung dreimal die Aufforderung gerichtet hat und keine Opposition bemerkbar ist, ein Dekret über die rechtmäßige Vornahme der Wahl ausgefertigt werden könne[119]. Eingehender haben sodann unsere Materie die neuen Konstitutionen der Dominikaner von 1932 n. 325 geregelt. Diese bestimmen, daß etwaige Einwendungen gegen die Gültigkeit der Wahl nur von den Wählern selbst vorgebracht werden könnten und diese in die Akten aufzunehmen seien, wenn sie zur rechten Zeit erhoben wurden. Was nun die rechte Zeit anlangt, so ist hier vorgesehen, daß Einwendungen gegen die Berufung des Kapitels und gegen das Stimmrecht der Wähler vor dem Wahlakt, solche aber, die die Form der Wahl betreffen, d. h. den Text der Wahlzettel, die Übergabe derselben in die Wahlurne, die Zählung der Wahlzettel, vor der Verkündigung des Namens des Gewählten vorzulegen sind. Einwendungen schließlich, die die Person des Gewählten betreffen,

[118] C. 1 § 2, in VI° 1, 6.

[119] Acta Capitulorum generalium Ordinis Fratrum B. V. M. de Monte Carmelo ed. G. Wessels II, Romae 1934, 175.

müssen vor dem Kapitelsschluß vorgebracht werden. Diese Konstitutionen mahnen dann noch die Brüder, Einwendungen gegen die Gültigkeit der Wahlen nicht leichtfertig vorzubringen, sonst: *pro suis ausibus temerariis puniantur.* Diese Grundsätze, die wirklich Hand und Fuß haben, aus einer reichen Erfahrung hervorgehen und den ganzen Wahlakt beschleunigen, können ohne jedes Bedenken nicht bloß auf alle kanonischen, sondern auch auf alle nichtkanonischen Wahlen angewandt werden, da sich alle *ex natura rei* ergeben[120].

11. Die Annahme und der Verzicht auf die Wahl

Sind weder gegen die Form der Wahl noch gegen die Person des Gewählten Einwendungen erhoben worden, dann ist das Ergebnis der Wahl dem Gewählten *illico*, d. h. sogleich mitzuteilen; dieser hat dann acht Tage Zeit, zu überlegen, ob er die Wahl annehmen oder ausschlagen will (c. 175). Diese Fristen bilden eine Neuerung; bisher waren acht Tage bzw. ein Monat vorgesehen[121]. Dies zeigt, daß die Kirche bestrebt ist, die definitive Wiederbesetzung der Ämter der Oberen möglichst zu beschleunigen, wohl eingedenk eines Wortes, das Bonifatius VIII. c. 6, in VI°, 1, 6 eingefügt hat: *Quam sit ecclesiis ipsarum dispendiosa vacatio, quam periculosa etiam esse soleat animabus, non solum iura testantur, sed etiam magistra rerum efficax experientia manifestat.* Die Frist von acht Tagen zur Entscheidung über die Annahme oder Ablehnung der Wahl ist übrigens in verschiedenen neuen Ordenskonstitutionen auf 24 Stunden verkürzt worden; so bei den Augustinereremiten (1926 n. 740), Franziskaner-Konventualen (1932 n. 558), Dominikanern (1932 n. 340 § II, 356 § I). Die neuen Konstitutionen der konföderierten Benediktiner von 1952 n. 54 bestimmen für die Wahl des Abt Primas: *quam primum fieri potest, saltem infra diem subsequentem post notitiam electionis acceptam.* In den Generalkonstitutionen des Franziskanerordens (1922 n. 413) heißt es sogar: *electus tenebitur etiam statim officium acceptare.* Soweit in Ordensverbänden die Annahme der Wahl nur mit Zustimmung der Oberen zulässig ist, läuft natürlich die Frist von acht Tagen erst von der Kenntnis der Erlaubnis des Oberen an[122].

Die Lehre der Kanonisten[123] wie auch verschiedene Ordenskonstitutionen, zeigen daß sich eine Reihe von Orden an das gemeine Recht halten und den Gewählten die Annahme oder Ablehnung der Wahl überlassen. Hierher gehören vor allem die Benediktiner mit ihren Zweigen, den Cisterciensern usw. sowie die Dominikaner bezüglich der Ämter des Generalmagisters, der Diffinitoren der General- und Provinzialkapitel, der *Socii* des Diffinitors des Generalkapitels, der *Socii* des zum General- bzw. Provinzialkapitel zu entsendenden Provinzials oder Konventual-

[120] Vgl. Passerini c. 32.
[121] C. 6, 16, in VI°, 1, 6.
[122] Pirhing, E., Universum ius canonicum secundum titulos librorum decretalium, Dillingae 1674 ss., I, 6 n. 158. Conte I n. 250.
[123] Schönsteiner 155f; Schäfer n. 520; Fanfani n. 107 C.

priors, des Notars und der Skrutatoren auf den Kapiteln (1932 n. 293 § I n. 1, § II). Eingedenk des Wortes Bonifatius VIII., daß der Ordensmann bezüglich der Wahl des Begräbnisortes ein *velle et nolle non habet*[124], sehen aber in neuerer Zeit manche Ordenssatzungen vor, daß der Ordensmann eine auf ihn getroffene Wahl nicht ablehnen dürfe, sondern verpflichtet sei, die Wahl anzunehmen. Diese Verbände sind hier wohl auch etwas beeinflußt von der Weisung Leos XIII. in der Papstwahlbulle „Praedecessores" vom 24. Mai 1882[125], in der es heißt, daß der Gewählte *potius divinae voluntatis consilio humiliter se subiiciat, nam Deus qui imponit onus, manum etiam Ipse supponet, ne ei ferendo sit impar; is enim qui oneris est auctor, Ipse est administrationis adiutor*, eine Weisung, die auch die Papstwahlbullen Pius X. und Pius XII. wortwörtlich übernommen haben (n. 86 bzw. 100). Unter die Verbände, die die obige Bestimmung enthalten, sind zu rechnen die Kamaldulenser vom Kronenberge (1934 n. 366), die Franziskaner (1922 n. 413), die Unbeschuhten Karmeliten (1928 n. 393). Zur Rechtfertigung dieser Norm berufen sich die Trinitarier auf eine *legitima consuetudo ultra centenaria in Ordine constanter recepta et adhuc vigens* (1933 n. 394). Creusen glaubt sogar, daß die Ämter der Assistenten, der Ratspersonen usw. stets durch das Kapitel auferlegt werden können, aber er fühlt sich offenbar nicht sicher, denn er schreibt: „nous semble -t- il"; einen Genossen für seine Auffassung hat er offensichtlich nicht gefunden.

Wieder andere Ordenssatzungen lassen zwar die Zustimmung des Gewählten zu, binden aber die Ablehnung teils an die Zustimmung des höheren Oberen oder an die Zustimmung der Wähler. Die erste Norm kann sich etwa auf c. 626 § 2 berufen, nach dem der von einem Kollegium Gewählte zur Annahme der Wahl der Erlaubnis seines Oberen bedarf; nur indirekt ergibt sich wohl aus dieser Bestimmung, daß es angezeigt ist, daß er mit diesem auch eine allenfallsige Ablehnung bespricht. Der an zweiter Stelle ausgesprochene Grundsatz ist bei den Prämonstratensern (1947 st. 69 § 2), Dominikanern (1932 n. 383), Franziskaner-Konventualen (1932 n. 558), Barfüßern der Augustinereremiten (1931 n. 421), Somaskern (1927 n. 90) und den Servitinnen des Zweiten Ordens in München (1931 n. 489) verwirklicht. Unter den hier in den Ordenskonstitutionen berücksichtigten Wahlen sind teils kanonische teils nichtkanonische zu verstehen. Es läßt sich hier also keine feste Regel aufstellen, es sind vielmehr die Gewohnheiten eines Verbandes jeweils zu beachten. Die für die kanonischen Wahlen geltenden Fristen kommen natürlich für die nichtkanonischen nicht in Betracht; bei diesen genügen kürzere Fristen.

Nimmt der Gewählte die Wahl nicht an, so verliert er jedes aus der Wahl erworbene Recht, dies selbst dann, wenn ihn nachher der Verzicht reut. Das Wahlkollegium aber muß in diesem Falle innerhalb eines Monats von der Kenntnis der Ablehnung an eine Neu-

[124] C. 5, in VI°, 3, 12.
[125] Documentum III in Appendice Codicis Juris Canonici.

wahl vornehmen (c. 176 § 1). Die Neuwahl durch das Wahlkollegium gestattet hier das Recht offensichtlich deshalb, weil sonst die Wähler ganz ohne ihre Schuld mit dem ihnen eingeräumten Wahlrecht nicht zum Zuge kämen. Unser Kanon spricht hier nur von einem *electus*, allein wir dürfen keine Bedenken tragen, den Grundsatz des c. 176 § 1 auch dann anzuwenden, wenn in einem Falle zwei oder mehrere gewählt werden müssen. Keineswegs wäre der legitim, d. h. *ipso iure* gewählt, der nach den Gewählten am meisten Stimmen erhalten hätte. Wäre dies der Fall, dann wäre allen Wählern nach Ablehnung einer Wahl ganz ohne ihre Schuld das Wahlrecht entzogen: der Gewählte wäre dann nicht von einer Mehrheit, sondern nur von einer Minderheit gewählt, was sich auch für die Ausübung des Amtes nachteilig erweisen würde.

Dieselben Grundsätze gelten auch bei den nichtkanonischen Wahlen. Wir verweisen hier auf die Statuten der Theologischen Fakultät Trier von 1950 a. 14, wo es heißt, daß der zum Vize-Präses oder zum Senator gewählte ordentliche Professor die Wahl ausschlagen könne; wenn er auf dieses Amt verzichtet, *ad novam electionem procedendum est*. Die Bestellung von zwei Kandidaten muß bei nichtkanonischen Wahlen erfolgen, wenn es sich darum handelt, zwei Prokuratoren als Vertreter der Kathedralkapitel oder der Diözesankonsultoren zur Provinzialsynode zu wählen (c. 286 § 3). Im klösterlichen Bereich ereignet sich dieser Fall, wenn in einem Wahlgang mehrere Senioren, d. h. Ratspersonen in den selbständigen Klöstern mit einfacher Stimmenmehrheit gewählt werden. Nach dem Grundsatz *Ubi eadem est ratio, ibi eadem est iuris dispositio* (c. 20) muß hier auch, wenn etwa einer der Gewählten auf die Wahl verzichtet, eine Neuwahl vorgenommen werden.

12. Die Bestätigung des Gewählten

Jeder kanonisch Gewählte bedarf an sich der Bestätigung durch den höheren kirchlichen Oberen (cc. 148 § 1; 177 § 1). Die Pflicht, diese Bestätigung nachzusuchen, ist Sache des Gewählten und zwar muß er dies innerhalb acht Tagen von der Annahme der Wahl tun, sonst verliert er jedes aus der Wahl erworbene Recht, ausgenommen natürlich, wenn er den Nachweis erbringen kann, daß er aus gesetzmäßigem Grunde am Nachsuchen der Bestätigung verhindert war. Die Bestätigung muß schriftlich erteilt werden. Durch den Empfang der Bestätigung erhält der Gewählte das volle Recht am Amte (c. 177 §§ 1, 3, 4). Neben dieser sog. *electio confirmativa* gibt es aber auch eine sog. *electio electiva*, d. h. eine kanonische Wahl, bei der der Gewählte keine besondere Bestätigung erhält, er ist vielmehr *ipso iure* bestätigt, wenn die Wahl gesetzmäßig vor sich gegangen ist. Der Kodex nennt eine solche Wahl *electio simplex* (cc. 148 § 1; 176 § 2). Die *electio confirmativa* ist besonders bei den Bischofswahlen und in den alten Ordensverbänden mit selbständigen Klöstern üblich, also bei den Wahlen der Äbte und Konventualprioren, die *electio simplex* dagegen bei der Wahl des Kapitelsvikars (c. 438), der den Oberen der selbständigen Klöster vorgesetzten

Präsides oder *Abbates Superiores Congregationum monasticarum*. Dieser letztere Brauch kommt daher, daß das Laterankonzil 1215 in seinem Kapitel über den Zusammenschluß selbständiger Klöster nur von der Deputation, nicht aber von der Bestätigung von Visitatoren spricht[126]. Freilich muß hier bemerkt werden, daß die Wahl dieser *supremi Moderatores* nicht überall eine kanonische ist. Die Sitte, auch kanonisch Gewählte nicht eigens zu bestätigen, griff im 15. und 16. Jahrhundert weiter um sich. Damals erhielten verschiedene Ordensverbände Privilegien, daß ihre Generaloberen *ipso iure* bestätigt seien, so die Augustinereremiten und Karmeliten von Sixtus IV. 1474 bzw. 1476, die Jesuiten von Paul III. 1549. Bei den Dominikanern werden die Ämter des Generalmagisters und der Diffinitoren der General- und Provinzialkapitel ohne besondere Bestätigung verliehen, dagegen bedürfen die Wahlen der Provinziale und Konventualprioren einer besonderen Bestätigung durch den Ordensgeneral (1932 n. 293). In den von Pius XII. 1952 herausgegebenen Konstitutionen für die konföderierten Benediktiner heißt es ebenfalls: *Acceptatione electionis statim plenum ius in officium Abbatis Primatis obtinet, quin confirmatione indigeat.* Auch in den 1901 veröffentlichten Normen für die Approbation von Kongregationen päpstlichen Rechts lesen wir nur: *Electionem rite factam praesidens legitimam declarat et promulgat* (n. 237). Anders dagegen ist es bei den Wahlen der Generaloberen der Verbände bischöflichen Rechts; hier sieht c. 506 § 4 eine förmliche Bestätigung durch den Bischof vor.

Wenn selbst bei den Ämtern der höheren Ordensoberen keine besondere Bestätigung erforderlich ist, dann sollten wir um so weniger bei den Wahlen zu den niederen Ordensämtern eine solche erwarten dürfen. Das ist aber nicht immer der Fall. Wie wir schon eben bei den Dominikanern gesehen haben, werden wohl die Ämter der höchsten Ordensoberen ohne spezielle Bestätigung verliehen, aber die den Ordensgenerälen unterstellten und gewählten Provinziale und Ortsoberen bedürfen vielfach der Bestätigung durch den Ordensgeneral. Anders ist es bei den diesen beigegebenen Ratspersonen, Senioren, Diskreten, Assistenten, die ja keine eigentliche *potestas*, sondern nur ein sog. Beispruchsrecht haben.

13. Die Vergehen gegen die Wahlvorschriften

Einer besonderen Berücksichtigung in unserer Abhandlung bedürfen noch die Strafbestimmungen des kanonischen Rechts über die Vergehen bei Verleihung und Übernahme kirchlicher Ämter, die durch Wahl besetzt werden. Zu erwähnen sind hier solche gegen die Verletzung der Wahlfreiheit und wesentlicher Wahlformen und solche gegen die Wahl unwürdiger Personen und die Simonisten (cc. 2390, 2391—2393) und gegen die unbefugte Amtsübertragung (c. 2394). Die Hl. Kanones sprechen hier von *canonica electio. electiones ecclesiasticae, collegium clericorum vel religiosorum, substantialis electionis forma.* Am deutlichsten sind die Ausdrücke

[126] C. 7, X, 3, 35.

canonica electio und *substantialis electionis forma*, denn diese lassen keine enge und weite Auslegung zu, wohl aber ist dies der Fall bei den Wendungen *electiones ecclesiasticae* und *collegium clericorum vel religiosorum*, die nach den cc. 19 und 2219 § 1 im Strafrecht eng auszulegen sind. Unter den *electiones ecclesiasticae* sind sicher die Wahlen der Bischöfe, der gefreiten Äbte und Prälaten sowie der Kapitelsvikare und der klerikalen Ordensprälaten zu verstehen. Ob auch die der laikalen Ordensoberen, ist schon etwas fraglich; soweit wir aber sehen, schließen die Kanonisten diese doch ein und erwähnen deshalb auch die Wahlen der Oberinnen der selbständigen Klöster sowie der Generaloberinnen der modernen Kongregationen (c. 506 §§ 2—4)[127]. Man wird diese Auffassung dadurch gut stützen können, daß in c. 2390 § 2 von *collegium clericorum vel religiosorum* die Rede ist. Sichere Lehre aber ist, daß die Wahlen in den Verbänden mit gemeinsamem Leben ohne amtliche Gelübde und in den Konfraternitäten nicht strafrechtlich geschützt sind, denn die Mitglieder dieser Verbände sind eben keine *religiosi*. Mit Recht sagt Eichmann-Mörsdorf: „Die Wahlen kirchlicher Vereine gehören nicht dazu", d. h. zu den kirchlichen Wahlen; Conte will zwar die ersteren Verbände einschließen, allein er fühlt sich nicht sicher, denn er fügt bei: *ut videtur*[128].

Ebenso wie sich die *privatio vocis activae et passivae* nur auf das Stimmrecht bei den kanonischen Wahlen bezieht, wird man nach dem Urteile des Verfassers alle die eben genannten Strafbestimmungen auf die kanonischen Wahlen im strengen Sinne des Wortes einschränken müssen. Wer daher selbst oder durch andere die Freiheit der Wahl von zwei Vertretern der Domkapitel zur Provinzialsynode auf irgend eine Weise behindert oder die Wähler oder einen Gewählten nach vollzogener Wahl und wegen der Wahl irgendwie belästigt, z. B. durch Beleidigung, üble Nachrede, Verleumdung, kann nicht nach c. 2390 § 1 bestraft werden. Wenn sich Laien oder die weltliche Gewalt in die Wahl von Senioren oder Diskreten in den selbständigen Klöstern unrechtmäßig und unter Verletzung der Wahlfreiheit einzumischen herausnehmen, so verlieren die Wähler, die diese Einmischung veranlaßt oder freiwillig zugelassen haben, für diese Wahl nicht das Wahlrecht, und der Gewählte, der einer so vollzogenen Wahl freiwillig durch Annahme der Wahl zugestimmt hat, wird nicht unfähig für das Amt, zu dem er gewählt ist (vgl. c. 2390 § 2). Ebensowenig verlieren die Seelsorger eines Dekanats, die einen Pfarrer, dem die *vox passiva* entzogen ist, als ihren Vertreter zur Diözesansynode wählen, für dieses mal das Recht, eine Neuwahl vorzunehmen (c. 2391 § 1).

[127] Vermeersch-Creusen, Epitome, [6]III (1946) n. 595; Traité de droit canonique IV, Paris 1948 n. 1288; Eichmann-Mörsdorf, Lehrbuch des Kirchenrechts, [7]III, Paderborn 1954, 466; Schauf, H., Einführung in das kirchliche Strafrecht, Aachen 1952, 289.

[128] Eichmann-Mörsdorf III, 466; Conte IV n. 2199.

„METAPHYSIK — WISSENSCHAFT — SKEPSIS"

Eine Aussprache zwischen Wolfgang Stegmüller und Emerich Coreth S. J.

I.

In dieser Zeitschrift, Bd. 77, Heft 1, 1955, erschien eine Rezension meines Buches „Metaphysik — Wissenschaft — Skepsis" (Frankfurt-Wien 1954, Humboldt, Sammlung „Die Universität", Bd. 50) von Prof. E. Coreth. Diese enthält verschiedene nicht zutreffende Interpretationen meiner Arbeit sowie unberechtigte Vorwürfe, die im Leser ein irriges Bild über dasjenige hervorzurufen geeignet sind, was in dem Buche steht und was ich mit diesem beabsichtige. Ich möchte daher kurz zu einigen Hauptpunkten der Kritik Stellung nehmen.

1. Skepsis. Die Rezension beginnt mit der Feststellung, daß die von mir vertretene These „nichts Geringeres als ein vollendeter Skeptizismus" sei, sowohl in Bezug auf Metaphysik wie in Bezug auf jede Art von einzelwissenschaftlicher Erkenntnis. In der Tat jedoch vertrete ich an keiner einzigen Stelle des Buches eine skeptische Position und die Annahme, daß ich dies tue, kann auch nicht auf indirektem Wege mittels Schlußfolgerung gewonnen werden. Im letzten Kapitel weise ich darauf hin, daß der Terminus „Skepsis" vage ist und man daher verschiedene Formen der Skepsis unterscheiden müsse. Ich versuche dort, für diese verschiedenen Formen eine scharfe begriffliche Bestimmung zu geben. Man kann nun der Reihe nach überprüfen, ob meine eigene philosophische Position unter einen dieser Skeptizismen fällt und wird jedesmal zu einem negativen Resultat gelangen. Daran zeigt sich, daß die Behauptung unrichtig ist, wonach meine eigene Position einen Skeptizismus darstelle, vorausgesetzt, daß dieses Wort „Skeptizismus" entweder im Sinne des traditionellen philosophischen Sprachgebrauches oder in einer der von mir angegebenen Bedeutungen verwendet wird.

Vielleicht ist der Irrtum dadurch zustande gekommen, daß ich im letzten Kapitel den Beweis zu führen trachtete, daß der sog. „methodische Skeptizismus" keinen gangbaren Weg darstellt, um eine Fundierung der Philosophie zu erreichen. Dieser methodische Skeptizismus besteht darin, daß zunächst eine bestimmte skeptische Position hypothetisch angenommen, daraus ein Widerspruch abgeleitet und daher mittels *reductio ad absurdum* die gegenteilige Position gewonnen wird. Ich versuche, durch eingehende Erörterungen zu zeigen, daß diese *reductio ad absurdum* nicht gelingen kann, eine rein logische Widerlegung der Skepsis somit ausgeschlossen ist. Daraus könnte man versucht sein, mir folgendes entgegenzuhalten: „Du sagst, daß eine logische Widerlegung der Skepsis unmöglich ist; also bist du selbst ein Skeptiker". Eine derartige Äußerung wäre zwar, als Stellungnahme gegen meine Argumentation gedacht, bloß ein nichtssagendes *argumentum ad hominem*, würde aber für den vorliegenden Zusammenhang doch das eine gewünschte Resultat einbringen, zu zeigen, daß ich einen skeptischen Standpunkt vertrete. Tatsächlich läge jedoch hier ein simpler Fehlschluß vor. Das läßt sich am besten an einem mehr anschaulichen Beispiel illustrieren: Angenommen, ich gehe auf der Straße und begegne meinen beiden Bekannten A und B. A behauptet, daß sich eben hinter der Eingangstür meines Hauses ein Abgrund aufgetan habe; B erklärt dies für absurd und führt logische Argumente gegen A ins Treffen (A symbolisiert in diesem Bild den Skeptiker, B hingegen jenen, der den Skeptiker durch logische Argumente zu widerlegen sucht). Nach einiger Zeit wende ich mich an B und sage: „ich glaube nicht, daß es möglich ist, die Behauptung von A logisch *ad absurdum* zu führen." Darauf erwidert B: „Du glaubst also wirklich selbst, daß sich hinter der Eingangstür deines Hauses ein Abgrund aufgetan hat?" Was werde ich darauf antworten? Offenbar: „Natürlich glaube ich dies nicht, trotz der Tatsache, daß ich keine logische Widerlegung dieser Annahme kenne und sogar zeigen zu können glaube, daß in

allen angeblichen logischen Widerlegungen ein Fehler steckt". Analog müßte ich auf den obigen Vorwurf des Skeptizismus reagieren: „Natürlich bin ich kein Skeptiker, trotz der Tatsache, daß ich keine logische Widerlegung der Skepsis kenne und sogar zeigen zu können glaube, daß alle angeblichen Widerlegungen fehlerhaft sind". Es ist eben keine notwendige Bedingung dafür, um eine Ansicht nicht zu vertreten, daß man diese Ansicht logisch zu widerlegen imstande sein muß. Aus meinen Untersuchungen über den methodischen Skeptizismus die Schlußfolgerung ziehen, daß ich ein „vollendeter Skeptiker" sei, hieße also, implizit das generelle Prinzip akzeptieren: „Wer nicht an den methodischen Skeptizismus als ein Verfahren zur Fundierung von Wissenschaft und Philosophie glaubt, ist ein vollendeter Skeptiker".

2. Metaphysik. An verschiedenen Stellen der Rezension wird betont, daß ich ein Verständnis für die Probleme der Metaphysik vermissen ließe und mir anscheinend „verborgen geblieben" sei, daß die Metaphysik sich mit modernen Problemen auseinandersetze. Die Kritik schließt mit den Worten: „...doch könnte nur aus einem, wenn auch kritischen Studium der Metaphysik eine sachlich gerechtfertigte Antwort auf das alte und immer neue Problem der Metaphysik erwachsen".

Auf diesen Vorwurf lautet meine Antwort: Das Problem der Metaphysik ist kein metaphysisches Problem, sondern ein logisch-erkenntnistheoretisches. Es ist dasselbe Problem, welches z. B. Kant untersuchte, nämlich ob Metaphysik als Wissenschaft überhaupt möglich sei. Es wäre offenbar absurd, Kant den Vorwurf zu machen, er habe keine metaphysischen Probleme erörtert, da doch das Ergebnis seiner Vernunftkritik gerade darin bestand, daß Metaphysik als theoretische Wissenschaft ausgeschlossen sei. Man muß die Frage nach der Möglichkeit der Metaphysik als Wissenschaft bereits im bejahenden Sinne entschieden haben, bevor man darangehen kann, metaphysische Probleme zu behandeln. Ich komme zwar zu einem ganz anderen Resultat als Kant, doch habe ich mich ebenfalls lediglich mit der Frage nach der Möglichkeit einer Metaphysik als Wissenschaft beschäftigt, nicht mit Problemen, die innerhalb der (bereits als möglich vorausgesetzten) Metaphysik erörtert werden. Diese beiden Dinge, nämlich das Problem der Metaphysik (die Frage nach der Wissenschaftlichkeit der Metaphysik) und Probleme der Metaphysik, werden in der oben zit. Äußerung von Prof. Coreth nicht auseinandergehalten. Es wäre genau so ein Irrtum, zu meinen, durch eifriges Studium metaphysischer Probleme zu einer Antwort auf das Problem der Metaphysik zu gelangen, wie durch das Studium mathematischer Einzelprobleme, etwa aus der Theorie der Differentialgleichungen oder der Topologie, eine Klarheit über die Grundlagen der Mathematik zu gewinnen. Wenn somit gegen mich der Vorwurf erhoben wird, daß ich keine metaphysischen Probleme erörtere, so kann ich dazu nur feststellen, daß ich gar nicht die Absicht hatte, dies zu tun.

Immerhin hatte es sich für den Gang der Untersuchung als notwendig herausgestellt, das Seins- und Universalienproblem ausführlich zu behandeln (S. 68—95). Ich versuchte dort, verschiedene Unklarheiten zu beseitigen, die in den traditionellen Problemstellungen vorzufinden sind. Dieser Abschnitt wurde jedoch in der Rezension nicht erwähnt.

3. Synthesis a priori. Es wird in der Rezension an einer Stelle hervorgehoben, daß meine Betrachtungen über synthetische Urteile a priori im formallogischen Bereich steckenbleiben und damit „den tieferen Sinn einer *synthesis a priori*... auch nicht von ferne erreichen". Bevor man von einem „tieferen Sinn" einer *synthesis a priori* sprechen kann, muß man sich davon überzeugt haben, daß überhaupt ein Sinn vorliegt. Die Annahme der Sinnhaftigkeit des Terminus „synthetisches Urteil a priori" setzt aber voraus, daß die Abgrenzung zwischen dem Bereich des Analytischen und dem des Synthetischen gelungen sei. Ich habe ausführlich dargelegt, warum alle bekannten Versuche einer solchen

Grenzziehung unhaltbar sind und somit dieser ganze Gegensatz hinfällig wird. Bricht aber der Begriff des synthetischen Urteils in sich zusammen, so auch a fortiori der des synthetischen Urteils a priori; mit anderen Worten: der Ausdruck „synthetisches Urteil a priori" bzw. *synthesis a priori* ist sinnlos. Dies ist auch die Antwort, welche ich auf die Kritik geben muß: Man kann nicht nach dem tieferen Sinn von etwas fragen, von dem sich zeigen läßt, daß es eine Sinnlosigkeit darstellt.

Ich selbst habe an anderer Stelle (Ztschr. f. philos. Forschung VIII, 4) zu zeigen versucht, wie eine Bestimmung des Begriffs des synthetischen Urteils a priori unter der Voraussetzung vorgenommen werden kann, daß die Abgrenzung zwischen dem Synthetischen und Analytischen gelungen ist. Diese Voraussetzung erscheint mir aber jetzt nicht mehr als haltbar und eine Argumentation gegen meinen Standpunkt könnte nur so erfolgen, daß gezeigt würde, wie eine solche Grenzziehung vorgenommen werden kann. Bisher ist diese Grenzziehung niemandem gelungen, auch den bedeutendsten Logikern der Gegenwart nicht, die sich seit langem darum bemühen.

4. Evidenz. In jenem Abschnitt, der sich mit dem Evidenzproblem beschäftigt, versuche ich zu zeigen, daß die allgemeine Frage, ob es eine objektiv gültige Evidenz gäbe, nicht durch wie immer geartete rationale Argumentationen im positiven oder negativen Sinne entschieden werden könne. Dazu bemerkt Prof. Coreth: „Diesem Gedankengang liegt die Auffassung zugrunde, nur das, was formal-logisch durch Argumente beweisbar ist, sei rational einsichtig zu machen — ein Mißverständnis, das schon formal-logisch ad absurdum zu führen ist". Der Einwand besteht also in dem Vorwurf, daß ich in fehlerhafter Weise nur eine logische Evidenz in Erwägung ziehe. Nun enthält mein Buch vier Abschnitte, welche die Überschriften tragen „Evidenz und Ethik", „Evidenz und Weltsinn", „Evidenz und Religion", „Evidenz und Existenzphilosophie". Daraus allein müßte schon klar werden, daß ich keineswegs nur logische Einsichten zum Gegenstand meiner Betrachtung mache, ja nicht einmal nur theoretische i. w. S., sondern auch praktische, die das Handeln leiten. Ich betrachte das Evidenzphänomen in seiner vollsten Allgemeinheit, theoretische wie praktische Einsichten umfassend, und erörtere das generelle Problem der Evidenz im Sinne der Kantischen Frage „quid iuris". Eine Reihe von Philosophen wie z. B. J. Geyser, Nicolai Hartmann, M. Schlick u. a. haben versucht, diese Frage im positiven oder negativen Sinne durch eine rationale Argumentation zu entscheiden. Ich habe gezeigt, daß sie alle dabei in einen Zirkel oder in Selbstwiderspruch verfallen. Eine Argumentation ist darum ausgeschlossen. Wäre sie im einen oder anderen Sinne erfolgreich gewesen, dann könnte man mit Recht sagen, daß dadurch das allgemeine Phänomen der Evidenz auf den speziellen Fall der logischen Einsicht zurückgeführt worden sei.

Somit trifft paradoxerweise genau das Gegenteil von dem zu, was in der oben angeführten Äußerung steht: Nicht ich reduziere alle Einsichtsarten auf logische Einsicht, sondern jene Philosophen, die auf dem Wege von logischen Beweisführungen zu einer Lösung des Problems gelangen wollen und die meiner Ansicht nach Unrecht haben, tun dies. Indem ich zeige, daß eine rationale Argumentation hier aussichtslos ist, behaupte ich implizit zugleich die Nichtzurückführbarkeit aller Arten von Evidenz auf logische Einsicht.

Das von mir behandelte Problem ist übrigens nicht, wie es an einer Stelle heißt, zu entscheiden, „ob in diesem oder jenem Einzelfall echte Evidenz vorliegt", sondern ob die allgemeine Annahme, daß es objektive Evidenz gäbe, angesichts des Phänomens der Scheinevidenz überhaupt berechtigt sei, jener Scheinevidenz, deren häufiges Vorkommen in der abendländischen Philosophie der letzten 2500 Jahre Bertrand Russell zu der ironischen Feststellung veranlaßte: „Evidente Prinzipien haben den einen großen Nachteil, daß sie fast immer falsch sind". Ein Gegner der Evidenz wie Nicolai Hartmann oder M. Schlick wird darauf

hinweisen, daß mir die Evidenz ja nur dann als Wahrheitskriterium dienen könne, wenn ich dessen sicher sein dürfte, daß keine Scheinevidenz vorliege; diese Sicherheit könne ich aber nur durch ein weiteres Kriterium gewinnen, welches mir die Unterscheidung zwischen echter Evidenz und Scheinevidenz gestattete; ein unendlicher Regress wäre somit unausweichlich (genau so wie im Falle des Mannes, der sich immer neue und neue Exemplare derselben Tageszeitung kauft, um sich davon zu überzeugen, daß dasjenige, was er im ersten Exemplar gelesen hat, richtig ist). Ich selbst halte diese Art von Argumentation nicht für zutreffend und habe im Buch auch dargelegt, warum ich dies nicht tue. Man kann es aber nicht als eine theoretische Lösung der Schwierigkeit ansehen, wenn einfach behauptet wird, daß dies oder jenes evident sei. Wir sind zwar unausweichlich genötigt, dies oder jenes als evident anzuerkennen, aber wo immer wir dies tun, ist dies eben gerade ein Ausdruck dessen, was ich einen „vorrationalen Entschluß" nenne. Ich möchte dabei hinzufügen, daß ich keinerlei besonderen Wert auf die Beibehaltung dieses Ausdrucks „vorrationaler Entschluß" lege.

Ich habe schon allein deshalb so eingehend die logisch-mathematische Grundlagenproblematik erörtert, weil man hier am ehesten erwarten würde, daß man zu einer Einhelligkeit unter den Forschern über dasjenige, was wirklich als evidentes Prinzip angenommen werden kann und was nicht, gelangen sollte. Dies ist jedoch nicht der Fall. Eine Reihe von sehr bedeutenden Mathematikern wie Weyl und Brouwer sehen in den von anderen für evident gehaltenen Prinzipien des Satzes vom ausgeschlossenen Dritten und von der doppelten Negation nur eine unhaltbare Fiktion. Ist es da auch nur im Geringsten von Nutzen, wenn sich der eine oder andere Teil der streitenden Parteien darauf beruft, daß nur er die absolute Wahrheit erfaßt habe, während der andere mit Blindheit geschlagen sei? Es sind letztlich verschiedene Entschlüsse, die zu der an Mitteln ärmeren intuitionistischen Mathematik oder zu der an Mitteln reicheren klassischen Mathematik führen. Auf ethischem und weltanschaulichen Gebiete zeigt sich dies noch deutlicher. So können z. B. wirtschaftspolitische Meinungsverschiedenheiten auf theoretischen gegründet sein, können aber auch auf Gegensätzen in den Wertideen beruhen. Nur im ersten Falle besteht eine Aussicht auf Bereinigung des Meinungsgegensatzes auf dem Wege einer rationalen Diskussion, im letzteren prallen verschiedene vorrationale Entschlüsse aufeinander (vgl. dazu meine Arbeit „Ethik und Wirtschaftspolitik", Besinnung, Ztschr. f. Fragen der Ethik, 3).

5. Irrationalismus und Nihilismus. Bezüglich der Konsequenzen meiner Betrachtungen wird in der Kritik hervorgehoben, diese mündeten „folgerichtig im Irrationalismus und schließlich im Nihilismus". Was den Vorwurf des Irrationalismus betrifft, so möchte ich demgegenüber betonen, daß ich im Gegenteil der Meinung bin, daß alle philosophischen Probleme rational und mit wissenschaftlicher Strenge behandelt werden sollten, soweit sie einer theoretischen Behandlung überhaupt fähig sind. Ich halte es aber ebenso für eine Aufgabe von philosophischen und insbesondere erkenntnistheoretischen Untersuchungen, jene Punkte aufzuzeigen, an denen keine theoretischen, sondern nur mehr praktische Entscheidungen möglich sind. Verschiedene neuere Erkenntnistheoretiker und Logiker haben mit Recht darauf hingewiesen, daß an zahlreichen Stellen, an denen man früher geglaubt hatte, es lägen theoretische Probleme vor, deren Beantwortung entweder wahr oder falsch sein muß, gar keine theoretischen Fragen gegeben sind, sondern solche, die nur durch eine praktische Entscheidung behoben werden können (ein ganz konkretes Beispiel wäre etwa die Frage der metrischen Struktur des physikalischen Raumes, deren Beantwortung erst nach Vornahme einiger freier Wahlfestsetzungen erfolgen kann). Ich gehe insofern darüber hinaus, als ich zu zeigen suche, daß eine solche praktische Entscheidung selbst dort vorgenommen werden muß, wo es sich um das sog. „letzte Fundament" von Philosophie und Wissenschaft handelt. Wenn somit unter

„Rationalismus" ein philosophischer Standpunkt zu verstehen ist, wonach alle Probleme einer Beantwortung durch wahre theoretische Urteile fähig sein müssen, so hätte ich allerdings diese Art von Rationalismus zu verwerfen.

Was das Wort „Nihilismus" betrifft, so muß ich zunächst bemerken, daß dieser Ausdruck nicht nur höchst vage ist, sondern heute wegen der mit ihm verbundenen weltanschaulich-politischen Assoziationen auch kaum geeignet sein dürfte, um eine erkenntnistheoretische Position zu kennzeichnen. Es hat eine Reihe von Philosophen gegeben und gibt sie noch, die in weit stärkerem Maße als ich selbst das Moment der Handlung und praktischen Entschließung betonen (H. Dingler, J. Dewey, J. G. Fichte: „Was für eine Philosophie man wähle, ..."). Diese philosophischen Positionen werden jedoch gewöhnlich nicht als „nihilistisch" bezeichnet. Es wäre ja auch höchst merkwürdig, wieso dadurch, daß bestimmte Probleme, die früher als theoretische Fragen angesehen wurden, nun als praktische Probleme interpretiert werden, eine derartige wertmäßig negative Abstempelung berechtigt sein sollte. Wenn ich an verschiedenen Stellen des Buches von der Unentscheidbarkeit des Problems der Evidenz, der Metaphysik usw. spreche, so ist damit natürlich stets, wie aus dem Zusammenhang ganz klar hervorgeht, die theoretische Unentscheidbarkeit gemeint und das Schwergewicht liegt auf dem „theoretisch". Eine praktische Entscheidung muß gerade, wo immer Philosophie und Wissenschaft betrieben werden, je schon gefallen sein. Bei Benützung der Kantischen Terminologie könnte man meine Position so charakterisieren: Es besteht nicht bloß ein Primat der praktischen Vernunft vor der theoretischen, sondern die theoretische ist selbst letztlich in der praktischen gegründet. Ist es zweckmäßig, dies „Nihilismus" zu nennen?

6. Zum „Epilog". Da am Schlusse der Kritik Sätze aus dem mit „Epilog" betitelten letzten Abschnitt meines Buches zitiert werden, möchte ich noch eine Bemerkung zu diesem Abschnitt hinzufügen. Es handelt sich hierbei überhaupt nicht um einen selbständigen Teil des Buches, sondern bloß um eine bildhafte „telegrammstilartige" Rekapitulation der Hauptpunkte des Buches, die nur für den Kenner der übrigen Teile verständlich ist. Wie alle bildhaften Wendungen können auch die dort gegebenen leicht zu Mißdeutungen den Anlaß geben. Es kann daher nur dasjenige, was in den früheren Abschnitten des Buches steht, als Ausdruck meiner Position betrachtet werden. Der „Epilog" kann zur Gänze hinweggedacht werden, ohne daß dadurch der Gehalt meiner Ausführungen in irgend einer Weise geschmälert würde.

W. Stegmüller

II.

In der Erwiderung auf meine Rezension des Buches von W. Stegmüller „Metaphysik — Wissenschaft — Skepsis" weist der Verf. unzutreffende Auslegungen und unberechtigte Vorwürfe, die dort enthalten seien, zurück und präzisiert in manchen Punkten seine Auffassungen. Dies gibt mir den Anlaß, nochmals dazu Stellung zu nehmen und das Urteil über sein Buch auch meinerseits zu präzisieren, wenn auch nicht zu korrigieren; denn seine Verteidigung liefert selbst den Beweis, daß die Auslegungen zutreffend und die Vorwürfe berechtigt waren.

1. Vor allem wird der Vorwurf der Skepsis mit Entschiedenheit abgewehrt. Der Sinn des Vergleiches, den St. dazu einführt, ist offenbar dieser: „Wenn ich die logische Unwiderlegbarkeit einer These behaupte, heißt das noch nicht, daß ich diese These vertrete. Nun behaupte ich zwar die logische Unwiderlegbarkeit der Skepsis. Daraus folgt aber noch nicht, daß ich selbst einen skeptischen Standpunkt vertrete." Die erste Prämisse ist richtig — aber nur unter der Bedingung, daß es sich um eine positive These handelt, zu deren Annahme das Fehlen von

Gegengründen noch nicht zwingt. So könnte ein Sachverhalt in Frage stehen, für den weder Beweisgründe noch Gegengründe vorliegen: Wenn der Satz „Die Zahl der Sterne ist gerade" auch logisch unwiderlegbar ist, so bin ich noch nicht zu seiner Annahme gezwungen. Vielmehr kann und muß ich mich des Urteils enthalten, ohne die Frage zu entscheiden, bzw. ich kann feststellen, daß die Frage grundsätzlich unentscheidbar ist. Anders verhält es sich jedoch, wenn nicht eine affirmative These, sondern die skeptische These in Frage steht. Diese behauptet — wie immer man sie näherhin definieren und distinguieren mag — die (universelle oder partielle) Unmöglichkeit sicherer Erkenntnis. Hält man diese These für grundsätzlich unwiderlegbar, ohne sie jedoch vertreten zu wollen, so kommt dies dem Urteil gleich: Die Frage ist grundsätzlich unentscheidbar, ob sichere Erkenntnis möglich ist oder nicht. Wenn diese Frage aber unentscheidbar ist, so ist sichere Erkenntnis nicht mehr möglich, d. h. es ist doch wieder eine Entscheidung — und zwar im Sinne der Unmöglichkeit — gefällt, weil die These von der Unentscheidbarkeit des Erkenntnisproblems selbst wieder die These der Skepsis ausspricht. Dieser Ausweg ist demnach nicht gangbar.

Nun schließt St. allerdings nur eine „logische" Widerlegung der Skepsis aus und meint damit eine Widerlegung durch ein logisch-deduktives Beweisverfahren. So bleibt die Frage, ob er auf anderem als „logischem" Wege den skeptischen Standpunkt zu widerlegen und zu überwinden vermag. Da aber — wie noch gezeigt werden soll — auch diese Frage durchaus verneint werden muß, ist nicht einzusehen, wie er dem Vorwurf des Skeptizismus entgehen kann.

Eine Widerlegung der skeptischen Position ist auf zweifachem Wege denkbar: entweder mittelbar durch ein logisches Beweisverfahren oder unmittelbar durch Einsicht in einen evidenten Sachverhalt. Daß der mittelbare Weg, nämlich durch formal-logische Argumente, nicht an das Ziel führt, wenn er nicht unmittelbare Einsichten voraussetzt — wie St. in seinem Buch breit darlegt und hier von neuem wiederholt —, geben wir gerne zu, weil jeder Beweis seinem Wesen nach die Einsicht in das „Woher" und in das „Wie" der Ableitung, d. h. in die Prämissen und in die Regeln der Argumentation, voraussetzt. Gerade deshalb habe ich in der Rezension mit Nachdruck darauf hingewiesen, daß ein formal-logischer Beweis niemals das erste ist, sondern wesentlich vorgängige Einsichten fordert, die nicht mehr in logischer Deduktion beweisbar oder widerlegbar sind. Wird unter „methodischem Skeptizismus" — nach St.s Begriffsbestimmung — eine logisch-deduktive Widerlegung eines hypothetisch angenommenen skeptischen Standpunktes verstanden (und zwar ohne Rekurs auf unmittelbare Evidenz), so vertrete auch ich keineswegs den Satz, der mir unterschoben wird: „Wer nicht an den methodischen Skeptizismus als ein Verfahren zur Fundierung von Wissenschaft und Philosophie glaubt, ist ein vollendeter Skeptiker". Wie dieser Satz aus der Rezension heraus- oder in sie hineingelesen werden konnte, es sei denn durch Umkehrung des deutlich genug Gesagten, ist unverständlich.

2. Die Lösung des Problems ist — wie schon dort ausgeführt wurde — nur auf unmittelbarem Wege erreichbar, nämlich durch Aufweis unmittelbar evidenter Einsichten. Damit stehen wir wieder beim Problem der Evidenz. Daß St. verschiedene Arten der Evidenz unterscheidet und diese nicht auf logische Evidenz, d. h. die Evidenz eines logisch diskursiven Beweisganges, zurückführt, ist mir nicht entgangen. Doch scheint ihm die objektive Gewißheit einer Einsicht nur dadurch erkenntnistheoretisch gesichert werden zu können, daß das Vorhandensein von Evidenz formal-logisch bewiesen würde. Daß dies mißlingen muß, d. h. in St.s Sprache: daß sich nicht jede Evidenz auf „logische Evidenz" zurückführen läßt, ist selbstverständlich. Denn eine unmittelbare Evidenz ist eine Grundgegebenheit, die ihrem Wesen nach nicht deduktiv beweisbar, also von anderem ableitbar, sondern nur in ihrem schlichten Sichzeigen vorfindbar und feststellbar ist. Darum ist auch das Evidenzproblem grundsätzlich nicht „im allgemeinen" lösbar, wie St. fordert. Es kann immer nur

„im einzelnen" geprüft und entschieden werden, ob in diesem Falle Evidenz vorliegt oder nicht. St. jedoch wehrt sich dagegen, das Problem vom Einzelfall her aufzugreifen: „Das von mir gestellte Problem ist übrigens nicht ... zu entscheiden, ob in diesem oder jenem Einzelfall echte Evidenz vorliegt, sondern ob die allgemeine Annahme, daß es objektive Evidenz gäbe, ... überhaupt berechtigt sei." Damit ist aber einer möglichen Antwort der Boden entzogen, da die allgemeine Frage nur vom Einzelfall her beantwortet werden kann. Das heißt aber: Wenn auch nur in einem einzigen Fall unbezweifelbare Evidenz vorgefunden wird, ist damit schon erwiesen, daß es im allgemeinen so etwas wie Evidenz tatsächlich gibt — natürlich ohne daß damit für weitere Einzelfälle schon etwas entschieden wäre; vielmehr ist eine Prüfung von Fall zu Fall erfordert.

Daß es aber — trotz des Phänomens der Scheinevidenz und trotz der ironischen Bemerkung B. Russels, die St. anführt — unmittelbar evidente Sachverhalte gibt, ist eine Tatsache, die zwar logisch ebensowenig beweisbar wie widerlegbar, aber ehrlich kaum bestreitbar ist. Daß etwa — um nur das einfachste und einleuchtendste Beispiel zu nennen — unmittelbare Bewußtseinsurteile wie „ich sehe", „ich denke", „ich will", „ich bin" usw. sich als unbedingt wahr und gewiß erweisen, insofern sie sich auf einen unmittelbar sich zeigenden und erfahrenen Sachverhalt stützen und jegliche Vermittlung als mögliche Fehlerquelle ausgeschaltet ist, dies ist eine Tatsache, die zwar schon oft genug übersehen, aber noch nie stichhältig widerlegt wurde. Ebenso wie es dem genannten Beispiel zufolge Tatsachenevidenzen gibt, so gibt es auch Prinzipienevidenzen, die sich in einem allgemeinen Satz wie etwa dem Widerspruchsgesetz formulieren lassen.

Solche Einsichten lassen sich zwar nicht auf „logische Evidenz" zurückführen, wenn man darunter die Einsichtigkeit logischer Deduktionsgesetze versteht. Wohl aber sind sie durchaus rationaler und theoretischer Art, nicht aber Gegenstand eines irrationalen oder vorrationalen Entschlusses. Selbstverständlich — wer wollte dies auch leugnen? — gibt es ein breites Feld möglicher Einsichten, in deren Anerkennung oder Ablehnung Willenselemente fördernd oder hemmend mit hineinspielen; das ist eine Tatsache der Erfahrung des Einzelnen sowie der Geschichte der Philosophie. Es gibt aber auch einfache Ureinsichten, die in unserem gesamten Denken immer und notwendig, wenn auch unthematisch, mitenthalten und mitgesetzt sind, ja dem Denkvollzug als vorgängige Möglichkeitsbedingung zugrundeliegen, so daß sie gar nicht geleugnet werden können, ohne daß das Denken sich selbst aufheben würde — was nicht möglich ist, auch nicht im Möglichkeitsbereich einer vorrationalen Entscheidung liegt. Übrigens (wenn ein *argumentum ad hominem* erlaubt ist): Gibt es keine theoretisch gewisse Einsicht in objektiv evidente Sachverhalte, so hört mit der Möglichkeit des Denkens überhaupt erst recht die Möglichkeit alles Philosophierens und Argumentierens auf; was hat es dann noch für einen Sinn, in einem Buch philosophische Auffassungen darzulegen, die mit sachlichen Gründen — also mit Rekurs auf objektive Evidenz — einsichtig gemacht, nicht bloß der freien Entscheidung des Lesers zur Wahl vorgelegt werden sollen?

3. Zur Lösung des Problems der Metaphysik ist es ein Tatbestand von grundlegendster und weitesttragender Bedeutung, daß in unserem gesamten Denken Ureinsichten metaphysischer Art immer schon mitenthalten und vorausgesetzt sind, wenn sie auch noch nicht reflex und explizit gewußt werden. Gerade diese schlechthin unleugbaren Ureinsichten, die noch nicht Gegenstand ausdrücklichen Wissens und darum auch noch nicht möglicher Gegenstand einer Entscheidung sind, thematisch zu explizieren, ist die Aufgabe einer Grundlegung der Metaphysik. Darauf haben wir in der Rezension schon hingewiesen, weil St. dieser Einsicht nahekommt mit seiner Feststellung, daß alle Erkenntnis — auch jede Wissenschaft welcher Art auch immer — eine Metaphysik voraussetze. Wir geben gerne zu, daß er damit über einen primitiven Positivismus weit hinauswächst. Denn hier und hier allein wäre der Zugang zur Metaphysik — der sich

allerdings für St. sogleich wieder verschließt, da er die vorausgesetzten Evidenzen metaphysischer Art für theoretisch unbegründbar und unhaltbar, ja das Problem der Evidenz selbst für theoretisch unentscheidbar hält und die Entscheidung einem praktischen Entschluß vorbehält.

Insofern es in der Metaphysik um das erste und ursprünglichste, darum auch schlechthin grundlegende Wissen geht, ist die Metaphysik diejenige Wissenschaft, die sich selbst begründen muß. Es ist darum ein grundsätzliches Mißverständnis, wenn St. sagt: „Das Problem der Metaphysik ist kein metaphysisches Problem." Die Frage nach der Möglichkeit der Mathematik ist kein mathematisches Problem. Die Frage nach der Möglichkeit der Logik ist kein logisches Problem. Die Frage nach der Möglichkeit der Physik ist kein physikalisches Problem usw. Allgemein: Die Frage nach der Möglichkeit einer Einzelwissenschaft ist kein Problem, das in den Gegenstandsbereich dieser Wissenschaft fällt und mit ihren spezifischen Erkenntnismethoden beantwortbar ist. Vielmehr ist es ein Problem, das der betreffenden Wissenschaft vorausliegt und wesentlich metaphysischer Art ist. Dagegen: Das Problem der Metaphysik ist selbst ein metaphysisches Problem, da die Metaphysik die einzige Wissenschaft ist, die sich selbst zum Gegenstand hat und sich selbst in ihrer Möglichkeit begründen muß. Das ist gerade die Eigenart der Metaphysik gegenüber jeder anderen Wissenschaft.

Hier sei die Frage erlaubt: An welcher Stelle der Rezension wurde der Vorwurf erhoben, daß sich St. nicht mit Einzelproblemen innerhalb der bereits als möglich vorausgesetzten Metaphysik befasse? An welcher Stelle wurde das Problem der Metaphysik mit (sachlich vereinzelten) Problemen der Metaphysik verwechselt? Es war ebenso wie in St.s Buch nur vom Problem der Metaphysik, d. h. von der Frage nach der Möglichkeit der Metaphysik, die Rede — allerdings mit dem Unterschied, daß auch diese Frage als ein metaphysisches und nicht allein logisch-erkenntnistheoretisches Problem angesetzt wurde. Der Vorwurf ging also nicht dahin, daß St. keine metaphysischen Einzelprobleme (im genannten Sinne) behandle, was nicht seine Absicht und Aufgabe war, sondern daß er das Problem der Metaphysik selbst nicht in der von der Sache geforderten Weise, nämlich als ein metaphysisches Problem, behandle. Von einem, der sich mit der Frage nach der Möglichkeit der Mathematik befaßt, darf man zwar weder erwarten, daß er Mathematik betreibt, noch daß er die Möglichkeit der Mathematik voraussetzt, wohl aber, daß er weiß, was Mathematik ist oder wenigstens sein will, deren Möglichkeit in Frage steht. Und wenn einer die Frage nach der Möglichkeit der Metaphysik stellt, wird niemand erwarten, daß er sich mit metaphysischen Einzelproblemen befaßt und dabei die Möglichkeit der Metaphysik überhaupt schon voraussetzt, wohl aber dürfen wir füglich erwarten, daß er weiß, was die um ihre Möglichkeit befragte Metaphysik ist oder sein will, bzw. wie sie sich ihrem Selbstverständnis gemäß selbst zu begründen sucht. Ist das zu viel verlangt?

4. Im metaphysischen Denken der Gegenwart besteht weitgehende Übereinstimmung in der Erkenntnis, daß die grundlegende Methode der Metaphysik im Vollzug unmittelbarer Einsichten besteht, deren logische Urteilsstruktur im Anschluß an Kants Terminologie als *synthesis a priori* bezeichnet werden kann. Auf das Wort kommt es uns gewiß nicht an. Gemeint ist aber, daß ein allgemein metaphysischer Satz niemals in der bloßen Einzelheit und Faktizität von Erfahrungsgegebenheiten seine Begründung finden oder durch deren Analyse gewonnen werden kann. Vielmehr wird ein neuer, mit dem Subjektsbegriff noch nicht gesetzter Sachverhalt ausgesagt (*synthesis*) und zwar auf Grund einer Einsicht, die sich nicht auf bloße Erfahrung stützt, sondern der Erfahrung wesentlich überlegen bzw. vorgängig ist (*a priori*). Eine nähere metaphysische Auslegung des „synthetischen Urteils a priori" zu geben, ist hier nicht der Ort.

St. jedoch vertritt die Auffassung, daß schon der Begriff „synthetisches Urteil a priori" schlechthin sinnlos sei, weil die Abgrenzung zwischen analytischen und

synthetischen Urteilen nicht gelingen kann. Die ganze, im übrigen mit viel logischem Scharfsinn durchgeführte Argumentation beruht darauf, daß der Begriff „analytisch" nicht definiert werden kann, es sei denn durch den Begriff „synonym", und dieser wiederum durch den Begriff „analytisch" definiert werden muß; wir bewegen uns also im Zirkel. Wie immer es sich auch damit verhalten mag: Ist denn jeder Zirkel schon notwendig ein *circulus vitiosus*? Kann überhaupt sinnvoll die Forderung erhoben werden, daß jeder Begriff durch andere Begriffe definiert wird? Erhält etwa ein Begriff erst durch seine Definition bzw. Definierbarkeit einen eindeutigen Sinn? Wir haben oben gesagt: Nicht jedes Urteil kann im strengen Sinn bewiesen, also von anderem abgeleitet werden; vielmehr gibt es auch erste, unmittelbare und darum nicht mehr beweisbare Ureinsichten. Hier ist es ähnlich: Nicht jeder Begriff kann im strengen Sinn definiert, also auf andere Begriffe zurückgeführt werden; vielmehr gibt es auch erste, in ihrem Sinn unmittelbar gegebene und darum nicht mehr streng definierbare Begriffe. Das heißt aber: Wenn es überhaupt einsichtige Urteile und Beweise gibt, dann gibt es notwendig erste, unmittelbar einsichtige Urteile, die eines Beweises weder fähig noch bedürftig sind. Und wenn es überhaupt sinnvolle Begriffe gibt, dann gibt es notwendig erste, unmittelbar sinnvolle Begriffe, die einer Definition weder fähig noch bedürftig sind. So zeigt sich immer von neuem, daß sich die ganze logische und logistische Argumentation in einem Erkenntnisbereich bewegt, der wesentlich abkünftig ist und einen anderen Erkenntnisbereich voraussetzt, in den sie selbst jedoch mit den ihr eigenen Mitteln nicht vorzudringen vermag. Das gibt ihr aber nicht das Recht, diesen Bereich einfachhin zu bestreiten — und damit die eigenen Grundlagen aufzuheben. Vielmehr müßte hier ein anderes, nämlich metaphysisches Denken einsetzen, das in den letzten Grund vorstößt, der allem „logischen" Denken ermöglichend vorausgeht.

Wie es auch um die Definierbarkeit der Begriffe „analytisch" und „synthetisch" bestellt sein mag — wir wollen dies hier nicht eingehend diskutieren —, so ist es sicher in vielen Fällen schwer oder gar unmöglich, mit Gewißheit festzustellen, daß ein streng analytisches Urteil vorliegt, daß also im Prädikat nichts anderes als ein im Begriff des Subjekts enthaltenes Merkmal ausgesagt wird. Viel leichter ist indes umgekehrt die Feststellung, daß im Prädikat eines Urteils ein Sachverhalt ausgesagt wird, der im Begriff des Subjekts sicher noch nicht enthalten ist, daß also ein synthetisches Urteil vorliegt; und weiter die Feststellung, daß dieser Sachverhalt nicht auf Grund bloßer Erfahrung ausgesagt werden kann, daß dem synthetischen Urteil also apriorischer Charakter zukommt. Ein metaphysischer Satz von schlechthin allgemeiner und unbedingt notwendiger Geltung von allem Seiendem, insofern es ein Seiendes ist, kann seinem Wesen nach niemals durch Analyse von Gegebenheiten der Erfahrung allein gewonnen und begründet werden, weil er grundsätzlich den Bereich möglicher Erfahrung übersteigt; demnach kann er nur die Struktur eines synthetischen Urteils a priori haben. Noch mehr: Schon ein einfaches Urteil über einen empirischen Sachverhalt „dies ist so und so" greift über die phänomenale Gegebenheit der äußeren Sinneserkenntnis wesentlich hinaus, insofern in dieser das reale Dasein oder Ansich-sein in seiner unbedingten und unaufhebbaren Geltung, die der Urteilsakt mit spontaner Notwendigkeit setzt, nicht unmittelbar vorgefunden wird; schon hier liegt eine Synthesis vor, indem das Denken jenes sinnliche Phänomen in den ihm ursprünglich erschlossenen Horizont des Seins hineinstellt und von dem Phänomen Sein aussagt. Auch dies ist eine Synthesis, die sich nicht auf die empirische Gegebenheit als solche zu stützen vermag, sondern mit apriorischer Notwendigkeit geschieht, insofern das Denken seinem Wesen nach Seinsdenken ist.

Daraus ergibt sich jedoch etwas, worin wir St. — allerdings in einem ganz anderem Sinn — zustimmen, wenn er die Abgrenzbarkeit analytischer und

synthetischer Urteile bestreitet: weil nämlich alle Urteile — ganz abgesehen vom begrifflichen Verhältnis zwischen Subjekt und Prädikat — synthetisch und zwar synthetisch a priori sind, insofern sie über die qualitative Inhaltlichkeit der verbundenen Begriffe hinaus gerade „Sein" aussagen in einer unbedingten Gültigkeit, die weder durch das empirische Phänomen als solches noch durch die Begriffsgehalte als solche schon gesetzt ist, sondern erst im Urteil gesetzt wird.

Von hier aus zeigt sich von neuem, daß unser ganzes Denken — das sich wesensgemäß in Urteilen bewegt — metaphysische Voraussetzungen macht und von vornherein in einem metaphysischen Raum steht, nämlich im Raume des Seins überhaupt, das als erste und grundlegende Möglichkeitsbedingung alles menschlichen Denkens und Urteilens immer schon in seinem Wesen, seinen Wesensstrukturen und -gesetzen erschlossen, wenn auch nicht immer schon in thematischer Ausdrücklichkeit gewußt ist. Dieses ursprüngliche metaphysische Wissen durch thematische Reflexion freizulegen und auszulegen, ist die Aufgabe einer Grundlegung der Metaphysik. Daran allein entscheidet sich die Frage nach der Möglichkeit der Metaphysik und nicht allein in formal-logischen Beweisführungen, die in jedem Gedankenschritt schon metaphysische Voraussetzungen machen, ohne sie aber selbst einholen, begründen oder widerlegen zu können.

E. Coreth S. J.

REZENSIONEN

Bernhard Häring, Moraltheologie. Dargestellt für Priester und Laien. 8° (1447 S.). Freiburg 1954, Wewel. Geb. DM 48.—.

Vorliegendes Moralwerk ist geschrieben „für Priester und Laien." Das sagt schon, daß es in seiner ganzen Zielrichtung über die für Theologen bestimmten Summen hinausgeht. Diese wollen bewußt vor allem der Vorbereitung auf die Aufgaben in der Verwaltung der Sakramente und in der Gewissensberatung dienen. Sie müssen deshalb einen nicht unerheblichen Teil des Kirchenrechtes und Entscheidungen der römischen Kongregationen mitaufnehmen. Dagegen fassen sie die dogmatischen Grundlagen der Moral und die Tugendlehre nur kurz zusammen, und überlassen die eingehendere Behandlung derselben der Dogmatik und Aszetik. Schon aus rein praktischen Gründen sind sie dazu gezwungen, weil ihr Stoff sonst zu umfangreich würde. Häring lehnt diese Art der Behandlung der Moraltheologie nicht ab. Er anerkennt ihre Berechtigung und schlägt nie den Ton einer heute so beliebten Polemik gegen eine „Beichtmoral" an. Aber er hat sich ein anderes Ziel gesetzt: Ihm schwebt eine „Verkündigungsmoral" vor Augen, in der das vollkommene Ideal des Lebens in Christus dargestellt wird, eine Moral als „Lebensschule", die die Gestaltung aller Gebiete aus dem Geiste Christi zeigen soll. Deshalb schöpft er auch reichlich aus der Dogmatik und der biblischen Theologie und nimmt die Aszetik mit auf, so daß viele Fragen, die die gebräuchlichen Lehrbücher nur kurz behandeln, sich bei ihm zu längeren Abhandlungen ausweiten. In seinen theologischen Darlegungen sind ihm Führer vor allem Augustinus und Thomas von Aquin. Die formenden Grundgedanken sind ihm der Reichgottesgedanke, die Nachfolge Christi und die Caritas. Aber das Werk will doch auch den „Zaun des Gesetzes", die „Todesgrenze" für das Leben in Christus aufzeigen, zwar nicht einfach als „Gesetzesmoral", sondern die Grenze als Gefährdung der Nachfolge Christi. Und wo die Darstellung ins Konkrete geht, scheut der Verf. auch vor der „Kasuistik" nicht zurück, um die schwere Sünde abzugrenzen und der Vielfalt des Lebens gerecht zu werden.

In der Einteilung des Stoffes hält sich der Verf. weithin an die traditionelle: zwei große Hauptteile: allgemeine und spezielle Moraltheologie. Der allgemeinen schickt er einen Überblick über die Geschichte der Moraltheologie voraus und einen Abschnitt über Zentralbegriffe wie Seelenheil, Gebot, Gesetz. Am geeignetsten für den Zentralbegriff der katholischen Sittenlehre scheint ihm das Wort „Verantwortung, religiös verstanden" zu sein, als der beste Ausdruck für den personalen Ich-Du-Bezug zwischen Gott und Mensch in Anruf und Entscheidung (S. 94).

Die allgemeine Moral bietet zunächst die Lehre vom Träger des sittlichen Lebens (*subjectum morale*; christliche Anthropologie) und die Lehre von der sittlichen Aufgabe des Jüngers Christi (*objectum morale*). Weitere Kapitel sprechen von der Preisgabe und Gefährdung der Nachfolge Christi (Sünde, Bekehrung; darin über Reue, Vorsatz, Bekenntnis und Genugtuung) und von der Tugendlehre: den Kardinaltugenden und der Demut als allgemeinen Grundhaltungen, die alle Gesinnungen und Handlungen des Christen durchformen müssen.

Die spezielle Moral geht aus von den drei göttlichen Tugenden; aus ihnen erfließt als erste Folgerung und Forderung die Tugend der Gottesverehrung, deren Höhe- und Mittelpunkt das Opfer Christi ist (S. 651f). Dem Kreuzesopfer werden wir durch die hl. Sakramente zugeordnet. Daher an dieser Stelle die Sakramentenlehre; aber nicht in der Darlegung der positiven rechtlichen Bestimmungen, sondern in der Darstellung des Lebens in der Kraft der Sakramente. Unter dem zusammenfassenden Begriff der Gottesverehrung wird sodann der traditionelle Stoff der ersten drei Gebote des Dekaloges vorgelegt, nicht als bloße Auslegung des Sinaigebotes, sondern als wesenhafter Auftrag, der dem durch die Sakramente Geheiligten gestellt ist, als ein erhabener Auftrag zur Verherr-

lichung des Dreieinigen Gottes. — Als zweite große Gestaltwerdung des Lebens mit Christus wird dann die christliche Nächstenliebe dargestellt; und unter dem formenden Gesichtspunkt „Verwirklichung der Liebe" werden die einzelnen Lebensgebiete in der Reihenfolge der Gebote der zweiten Gesetzestafel behandelt (S. 42; 821ff).

Aus dem Ganzen des Werkes gewinnt man ein großartiges Bild vom katholischen Menschen, der seine Aufgabe im Reiche Gottes richtig versteht und die Probleme seines privaten Lebens und seine Aufgabe im öffentlichen Raume in der Weite und im Ernste der Nachfolge Christi sieht. In der Anlage und in der Breite der Ausführungen ist das Werk nicht ein Lehrbuch, sondern mehr ein moraltheologisches Lesebuch, das aber ernste Arbeit erfordert. Reichhaltige Literaturangaben nach jedem Absatz regen zu weiterem Studium an. Für den Priester bietet es wertvolle Ergänzungen zu seinem Lehrbuch; und für die großen Zusammenhänge und für viele Einzelfragen wird er daraus neues Licht und tieferes Verständnis bekommen. Auch für die seelsorgliche Praxis wird er daraus Nutzen ziehen. Der Laie aber wird aus diesem Bande nicht — wie er nach Lesung anderer Morallehrbücher oft enttäuscht bekennt — den Eindruck gewinnen, in der katholischen Moral gehe es vor allem um Sünden. Hier ersteht vor ihm ein imponierendes Gebäude christlicher personaler, nach der Höhe strebender Ethik.

In der Einleitung sagt der Autor, er wolle sich unter Wahrung des Anschlusses an die traditionelle Schulsprache um eine Sprache bemühen, die auch der Laie versteht und die dem Prediger und Beichtvater eine zeitgemäße Darbietung der ewigen Wahrheiten erleichtere. So lehnt er sich an die Betrachtungs- und Ausdrucksweise der Wertphilosophie und Phänomenologie an (Dietrich v. Hildebrand, Scheler und Steinbüchel sind die meist zitierten neueren Autoren). Deshalb setzt das Verständnis des Werkes auch eine gewisse theologische und philosophische Vorbildung voraus. Die Problemstellung und Problembehandlung läßt große Kenntnis der modernen Geistesströmungen, reiche Erfahrung in Seelsorge und Seelenführung erkennen. Die Auseinandersetzung mit strittigen Fragen bleibt immer gerecht und maßvoll und wird durch ein abgewogenes Urteil abgeschlossen.

Zu Einzelnem: Als Sohn des hl. Alphonus bekennt sich der Verf. zum „Äquiprobabilismus. Die gegenübergestellte Charakterisierung des Probabilismus könnte doch auch manches zugunsten desselben anführen (S. 216ff). — In der Frage der Existenz bloßer Pönalgesetze nimmt er den negativen Standpunkt ein (S. 293). — In der Frage: Gebot und Rat vertritt er folgenden Standpunkt: Der klar erkannte Ruf der Gnade auf das Rätliche hin (z. B. Wahl des Ordens- und Priesterberufes) kann nicht als völlig unverbindlich übergangen werden mit der Ausrede, daß ja „kein Gesetz" bestehe; als ob nicht die Führung der Gnade das eigentlichste Gesetz des echten Jüngers Christi wäre. Gerade an dieser Frage scheidet sich eine rein „gesetzliche" Moral von der Gnadenmoral (S. 322). Die Frage nach der Verpflichtung des Rätlichen stellt sich aber „erst von einer gewissen Stufe des wahrhaft geistlichen Lebens ab aktuell" (S. 324). Das Verhältnis von Gebot und Rat erfährt seine letzte Klärung nur im Lichte der Frage: Ist der Christ verpflichtet, immer das Vollkommenere zu tun? (S. 326). Jeder Christ ist verpflichtet, das zu erfüllen, was er mit Gottes Gnade als das für seine Lage und für seine Kräfte Angemessenste erkennt (S. 327). Und die bewußte und freiwillige Unterlassung von Handlungen, die man klar als für sich am angemessensten erkannt hat, ist zutreffender nicht nur eine „Unvollkommenheit", sondern „Sünde" zu nennen (S. 328). — In der Frage: woher der totale Wesensunterschied zwischen Todsünde und lässlicher Sünde, sieht der Verf. die Lösung darin, daß sich bei der Unvollkommenheit des erbsündlichen Menschen an einer geringfügigen Sache normalerweise keine letzte Entscheidung (kein „vollkommener" Akt) entzünden kann (S. 369). So meint er auch, daß es letzlich von der mensch-

lichen Schwachheit und Unvollkommenheit, also von der *imperfectio actus* komme, daß man in den kleinen alltäglichen Lügen nur läßlich sündige (S. 1286). Aber kann man nicht auch eine kleine Lüge ganz bewußt und frei begehen? Wenn hier nicht die *parvitas materiae* selbst in Rechnung zu stellen ist, müßte man dann nicht von einer schweren Sünde sprechen? — Die Behandlung des Eides (S. 760) dürfte doch zu summarisch sein. Gerade weil das Werk auch für gebildete Laien geschrieben ist, wäre eine eingehendere Erörterung der Probleme um den Eid angemessen. Fragen etwa, wie weit der Fahneneid, der Beamteneid verpflichte, wo und wann die Verpflichtung aufhört, beschäftigen doch viele und rufen immer wieder schwere Gewissenskonflikte hervor. — Die Transplantation hält der Verfasser vom Grundbegriff „die Gesundheit im Dienste der Liebe" aus fraglos für erlaubt. „Denn wenn man schon das Leben für den Nächsten opfern darf, dann sicher auch aus einem schwerwiegenden Grund ein Organ" (S. 1030). Aber es besteht doch ein großer Unterschied zwischen dem Opfer des Lebens und dem eines Organes. Dort wird der Verlust des Lebens nicht direkt intendiert; hier aber wird die „Verstümmelung" direkt beabsichtigt, allerdings als Mittel für den Mitmenschen. Und so müßte man zeigen, daß ich, wie ich zur Erhaltung der eigenen Gesundheit in meinen Leib direkt eingreifen darf, so auch zur Heilung meines Mitmenschen. Darf ich in diesem Falle den Nächsten sozusagen als mein *alter ego* betrachten?

Der Verlag hat das Werk drucktechnisch bestens ausgestattet: Übersichtliche Gliederung, klare Hervorhebung der Kernsätze durch Wechsel von Schrift und Absätzen. Ein sorgfältig bearbeitetes Sach- und Personenregister und Stellenverzeichnis der Hl. Schrift und der kirchlichen Lehrentscheidungen bietet Hilfe für rasche Orientierung, für zusammenfassendes Studium von Einzelfragen und für Auswertung in Predigt und Vortrag. *Josef Miller S. J.*

Gerhard Fittkau, Der Begriff des Mysteriums bei Johannes Chrysostomus. Eine Auseinandersetzung mit dem Begriff des „Kultmysteriums" in der Lehre Odo Casels (Theophaneia 9). 8° (231 S.). Münster 1953, Aschendorff. DM 19.80.

Als ein Hauptzeuge für die Idee des Kultmysteriums ist von Odo Casel wiederholt Chrysostomus geltend gemacht worden. Gegenüber der etwas großzügigen Auslegung einiger zunächst verschieden deutbarer Stellen und nach Darlegung seiner auf dem Hintergrund des angenommenen „Kulteidos Mysterium" entwickelten Theorie und der um diese entstandenen Kontroverse (12—55) hat F. im vorliegenden Buch nicht nur die durch das Wort *μυστήριον, μυστήρια* gekennzeichneten Äußerungen des Kirchenlehrers, sondern den gesamten einschlägigen Gedankenkreis in ruhig voranschreitender Arbeit untersucht. Das Ergebnis weicht von dem durch Casel gezeichneten Bild wesentlich ab: Für Chrysostomus ist Mysterium (im Anschluß an Paulus) ein Begriff, der allgemein die „von Gott verfügte Verbindung eines natürlich erkennbaren Elements mit der verborgenen Heilswirklichkeit" besagt und sowohl auf die Heilsbotschaft, auf die geschichtliche Heilstat wie auch auf die kreatürlichen Gefäße der sakramentalen Gnade anwendbar ist (84). Auch die Eucharistie ist Mysterium, weil darin unter der Hülle dessen, was der natürlichen Erkenntnis zugänglich ist, ein göttlich-geistlicher Gehalt verborgen liegt (115). Der Gedanke der Vergegenwärtigung einer Heilstat liegt Chrysostomus fern. „Nicht die vergangene Erlösungstat selbst wird im Mysterium gegenwärtig, wohl aber ist ihre Wirkung begleitet von dem Auge des Erlösers" (210). Auch der dem Kirchenlehrer von verschiedenen Theologen zugeschriebene Gedanke einer numerischen Identität des Opferaktes am Kreuze und in der Messe läßt sich nicht aufrecht erhalten (195ff). Anderseits geschieht dem großen kerygmatischen Anliegen, das auch der Maria-Laacher Theologie zugrunde liegt und das F. lebhaft anerkennt, nämlich der in unserm heutigen Glaubensbewußtsein so sehr abgeschwächten Verknüpfung der Person und des Erlösungswerkes Christi mit der sakramentalen

Heilswirklichkeit bei Chrysostomus durchaus genüge; aber diese Verknüpfung geschieht bei ihm „nicht in der Form der kultischen Identifikation, sondern in der Gestalt der personalen Begegnung" zwischen Christus und dem Gläubigen (216). Es wird kaum möglich sein, an diesen Ergebnissen der F.schen Studie zu rütteln.

Einen längeren Exkurs widmet F. der Frömmigkeitshaltung des Chrysostomus (122—145), der Frage nämlich, wie die bei ihm besonders mit der Nennung der Eucharistie häufig verbundenen Attribute des Schauders (φρικτός, φοβερός u. ä.) zu verstehen seien. Entgegen meinem u. a. von Karl Adam unterstützten Erklärungsversuch durch den Hinweis auf die antiarianische Überbetonung der Gottheit Christi verweist F. unter Anführung verschiedener Stellen vielmehr auf den Gedanken von der überwältigenden Größe der erlösenden Liebe Gottes, den Chrysostomus als ethische Forderung der Sittenlosigkeit einer nur äußerlich christlichen Großstadt gegenüber geltend macht. Mit jenen Ausdrücken würde also mehr das Moment des Ergreifenden, Erschütternden gemeint sein. Dieser von F. betonte Faktor muß also jedenfalls im Auge behalten werden, wenigstens für Chrysostomus. Daß er für sich allein zur Erklärung genügt, darf man auch hier bezweifeln.

Jedenfalls könnte der genannte Gesichtspunkt unmöglich ausreichen, wenn man ihn (was F. nicht tut) heranziehen wollte, um die gleiche Erscheinung überhaupt verständlich zu machen, die seit dem 4. Jh. an verschiedenen Stellen auftritt und die auf die orientalischen Liturgien so tief eingewirkt hat. Die Frage ist inzwischen aufgegriffen worden von J. Quasten in der Abhandlung „Mysterium tremendum. Eucharistische Frömmigkeitsauffassungen des 4. Jahrhunderts": Vom christlichen Mysterium, Düsseldorf 1951, 66—75, der die Erscheinung bei Theodor von Mopsvestia, Narses, Chrysostomus, Cyrill von Jerusalem untersucht und sie daraus ableitet, daß das Verhältnis zu Christus in der antiochenischen Theologie übermäßig stark als das des Dieners zu seinem erhabenen König dargestellt wurde, wobei „der Gegensatz zum Arianismus... keine geringe Rolle" gespielt habe (72). Ein wichtiger Beitrag liegt auch vor in der Arbeit von M. J. Lubatschiwskyj, Des hl. Basilius liturgischer Kampf gegen den Arianismus: ZkTh 66 (1942) 20—38, wo nicht nur, einer bisherigen Annahme entgegen, daß die genannte Stimmung bei den Kappadoziern noch fehle, das Moment der Furcht im Bereich der Eucharistie auch bei Basilius nachgewiesen wird (s. Regula brev. tract. c. 10), sondern auch der Zusammenhang mit seiner antiarianischen Christologie überzeugend hervortritt (35). Zu berücksichtigen ist weiter die Studie von H. Engberding, Das chalkedonische Christusbild und die Liturgien der monophysitischen Kirchengemeinschaften: Das Konzil von Chalkedon II, Würzburg 1953, 697—733, wo die frömmigkeitsgeschichtliche Gesamtentwicklung allerdings nur unter dem Gesichtspunkt der direkten Aussage über Christus und der Christusanrede im liturgischen Gebet verfolgt, aber dabei eine Frömmigkeitswelle als Auswirkung des Kampfes gegen den Arianismus festgestellt wird, die die gesamte Christenheit (nicht nur die monophysitischen Gemeinschaften) erfaßt habe. — Zu F.s These hat auch A. Kolping Stellung genommen: Theol. Revue 51 (1955) 28; auch er findet F.s Erklärung ergänzungsbedürftig und verweist u. a. auf eine ungeklärte für die byzantinische Liturgie bezeichnende Parallelerscheinung: den sich ausbildenden hieratischen Charakter des Liturgen.

Was jene Sprache der Furcht und des Schauders betrifft, so dürfte es sich lohnen, die erwähnte Feststellung von Quasten weiterzuverfolgen: Christus wird vor allem dargestellt als der gewaltige Herr und König, dem man nur „mit großer Furcht" nahen kann. Es ist doch nicht zufällig, daß sich am römischen und byzantinischen Kaiserhof um den Herrscher aus Kulturelementen des Orients ein Zeremoniell ergeben hat, als dessen Grundmotiv man gerade das

tremendum ansprechen darf. Anderseits hat bekanntlich gerade um dieselbe Zeit des 4. Jh. in der Ausgestaltung des christlichen Gotteshauses eine mehrfache Übertragung von Ausdrucksformen aus der Welt der kaiserlichen Majestät auf Christus stattgefunden. *Jos. A. Jungmann S. J.*

NEUERSCHEINUNGEN

Moral- und Pastoraltheologie

Josef Fuchs, Lex naturae. Zur Theologie des Naturrechts, 8° (189 S.). Düsseldorf 1955, Patmosverlag. Geb. DM 10.50. — Die Bedeutung dieser klaren Studie scheint uns vor allem darin gelegen zu sein, daß hier an dem Beispiel der Naturrechtslehre gezeigt wird, daß die traditionelle scholastische Denkweise in Philosophie und Theologie durchaus nicht überholt ist, sondern eminent geeignet, auch auf neue Fragestellungen eine Antwort zu geben, derart, daß man, wenn es diese in der traditionellen Lehre bereitliegenden Antworten nicht gäbe, von neuem gerade die scholastische Lösung finden müßte. Das gilt nicht nur, was die Widerlegung des protestantischen Standpunktes in der Auffassung von Schöpfung und Übernatur und damit vom Naturrecht (diese Auseinandersetzung ist vor allem beabsichtigt; S. 7) angeht, sondern auch bezüglich verschiedener Fragestellungen innerhalb des katholischen Raumes; es sei hingewiesen auf die Frage nach der Neubegründung der Moraltheologie (70—80) und die bei manchen Autoren festzustellende Überbetonung des Übernatürlichen und damit Abwertung des Natürlichen (Anmerkungen zu Kapitel III, S. 180—182). — Nach einem einleitenden ersten Teil: Das Naturrecht in der Offenbarung (in den lehramtlichen Äußerungen der Kirche und in der Hl. Schrift, bes. bei Paulus; 9—42), wird im Hauptteil der diesen Äußerungen zugrundeliegende Begriff von Natur (und dementsprechend von Naturrecht) entwickelt. Im Gegensatz zur protestantischen Auffassung bedeutet Natur nicht Anfang, ursprüngliche Schöpfungsordnung (120), sondern stellt eine Abstraktion aus der Gesamtwirklichkeit dar, die gewonnen wird durch Absehen von der Übernatur (46. 50). Natur ist so ein „Restbegriff" (47), eine Teilwirklichkeit. Dieser so gewonnene theologische Naturbegriff deckt sich mit dem metaphysischen, der aussagt, was der Mensch in seinem Wesen, unabhängig von jeder konkreten Verwirklichungsweise, ist (51). Mit dieser Bestimmung von Natur ist ein absolutes, darum unveränderliches Naturrecht gegeben, das zwar nicht letzte, erschöpfende Aussagen beinhaltet, aber doch echte Geltung besitzt; das noch sehr formal ist, aber doch schon sehr konkrete Aussagen über den Sinn und das mit diesem Sinn gegebene sittliche Sollen des Menschen erlaubt (54. 56). An zahlreichen konkreten Beispielen wird dann ausführlich gezeigt, wie die materiale Auffüllung (oder echte Anwendung, und nicht, wie die protestantische Theologie auf Grund ihres Schöpfungsbegriffes zu sagen gezwungen ist: Transformation, Umbildung, Alteration; 88. 104) dieses absoluten Naturrechtes aus und in der konkreten heilsgeschichtlichen, zeitgeschichtlichen und individualgeschichtlichen Situation zum relativen, die ganze Wirklichkeit erfassenden Naturrecht erfolgt (81—116). Neben diesem mehr philosophischen Thema ist es das zweite Hauptanliegen der Studie, die Heilsbedeutung des Naturrechts, d. h. den neuen Sinn, den die naturrechtlichen Ordnungen durch die Offenbarung erhalten, aber auch die Mediationsfunktion, die sie in der Erwerbung und Betätigung des übernatürlichen Lebens auszuüben haben, herauszustellen. *V. Naumann S. J.*

Morale chrétienne et requêtes contemporaines. 8° (291 S.). Tournai 1954, Casterman. bFr. 90.—. — Anläßlich einer Tagung einiger Moralisten, Theologieprofessoren und Schriftsteller in La Sarte à Huy (Belgien) überprüfte man die Stellung, welche die Moral im heutigen theologischen Unterricht einnimmt. Die zehn Vorträge und die Zusammenfassung der Ergebnisse werden im vorliegenden Sammelwerk denen, die am Fortschritt der Moraltheologie interessiert sind, zugänglich gemacht. Folgende Themen wurden an der Tagung behandelt: Die übliche Darstellung der christlichen Moral und die neuesten Richtungen (J. Leclercq, Löwen); Die Moral der Synoptiker (A. Descamps, Löwen); Die pau-

linische Moral (C. Spicq O. P., Freiburg i. d. Schweiz); Die Moral und die Mystik des hl. Apostels Johannes (Fr. M. Braun O. P., Freiburg i. d. Schweiz); Die Moral der Griechen und die des Neuen Testamentes (R. Flacelière, Paris); Die psychologischen Grundlagen des sittlichen Lebens (H. Delville O. P., La Sarte); Die soziologischen Voraussetzungen des sittlichen Lebens (Pr. Driessen O. F. M., Haag); Die existenzielle Freiheit bei K. Jaspers (Fr. Duyckaerts, Lüttich); Die existenzialistischen Züge des menschlichen Verhaltens nach J.-P. Sartre (Fr. Jeanson); Existenzielle Phänomenologie und thomistische Moral (H. D. Robert O. P., La Sarte); Um eine erneuerte Moral (B. Olivier O. P., La Sarte); Fortbestand und heutige Stellung der christlichen Moral (A. Léonhard O. P., La Sarte). Das Buch will keine fertigen Lösungen bringen, sondern eher zu weiterer Arbeit anregen, es zeigt neue Aspekte auf und trägt zur besseren Kenntnis der heutigen Lage bei. In erster Linie wendet es sich an Moralisten, dann aber auch an Katecheten, da als Abschluß eine neue, wissenschaftlich begründete Moralkatechese gefordert und in ihren Grundzügen sofort skizziert wird. Das Werk leistet besonders dort gute Dienste, wo Dogma, Moral und Aszetik tatsächlich voneinander getrennt wurden. Einer der aktuellsten Beiträge der Sammlung ist derjenige von P. Driessen, der die Wechselwirkung zwischen Moral und sozialer Lage untersucht. *A. Német S. J.*

Gérard Gilleman, Le primat de la charité en théologie morale. Gr. 8° (VIII u. 341 S.). Löwen 1952, E. Nauwelaerts. — Das vorliegende Werk ist zwar kein Textbuch, sollte aber Textbücher von Grund auf durchseelen. Es ist auch nicht auf die Beichtpraxis, auf die minimalen Forderungen der Lossprechung abgestimmt, sondern zeigt uns die Seele des christlichen Verhaltens, die *forma formae* aller sittlich guten Akte, wie es die Liebe für alle Tugenden ist. Die philosophische und theologische Begründung dieser ihrer Rolle ist zwar etwas kompliziert dargestellt, um so packender erscheint aber dann die praktische Anwendung der Theorie. In der Einleitung wird skizzenhaft aufgezeigt, welche Stellung die göttliche Tugend der Liebe in den Moralsystemen der Jahrhunderte vor dem hl. Thomas einnahm. Eingehend wird dann die diesbezügliche Lehre des Aquinaten ausgeführt. Man könnte natürlich fragen, in welchem Sinn eigentlich das Wort Primat in Bezug auf die Liebe zu nehmen ist. Nicht als ob es zweifelhaft wäre, daß sie die höchste aller Tugenden ist, sondern weil sie ihre führende Rolle nicht erfüllen kann, ohne zugleich vom Glauben und von der Hoffnung mitbestimmt zu sein. In dieser Beziehung kommt dem Glauben ontologisch gewiß eine Priorität zu, der dann durch die Vermittlung der Hoffnung berufen ist, uns zur uneigennützigen Liebe hinüberzuleiten. Mit Recht betont der Verf., daß die Moraltheologie mit der überbetonten Darstellung eines sittlichen Minimalismus nicht auskommt. Die Bedeutung des Werkes liegt darin, daß es nicht mit neuen theoretischen Forderungen an die Moral herantritt, sondern uns sofort in der Lösung schwieriger Fragen behilflich ist. — In der Bibliographie vermißt man August Adam, Der Primat der Liebe (1947, °1954). *N.*

August Adam, Der Primat der Liebe. Studie über die Einordnung der Sexualmoral in das Sittengesetz. 6. Aufl. 8° (228 S.). Kevelaer 1955, Butzon u. Bercker. DM 7.60. — Das Buch, das nun schon in sechster Auflage vorliegt — gegenüber der zweiten fast um das vierfache vermehrt — wurde in dieser Zeitschrift schon zweimal besprochen: 56 (1932) 440f und 64 (1940) 231f. Dabei wurde die Berechtigung seines Hauptanliegens, die rechte Auffassung der Sittlichkeit und die rechte Einordnung der Keuschheit in das Tugendgebäude voll anerkannt, aber auch darauf hingewiesen, daß, wenngleich in der Wertskala der Tugenden die Liebe an erster Stelle stehe, in der Seelsorge doch oft die Castitas eine Vorbetonung erfordere und so die Theorie nicht unter allen Umständen mit der Praxis gleichlaufen müsse. Adam will dies nicht gelten lassen und meint, damit würde in die Moral und Pastoral ein Dualismus hineingetragen (S. 120). Aber mit Unrecht.

Man kann doch ein und dieselbe Wahrheit von verschiedenen Standpunkten aus betrachten. Es ist etwas anderes, ob ich die Keuschheit in ihrer Stellung im Sittlichkeitsganzen ins Auge fasse oder nach der Dringlichkeit ihrer Betonung *hic et nunc*. Da kann es unter Umständen so sein, daß ich sie besonders hervorheben muß, mehr als die Liebe. Denn die Unkeuschheit als Habitus, als *intemperantia* — nicht als isolierter Vorgang — bewirkt — das sagt die Erfahrung — Stumpfheit gegenüber dem Göttlichen und Unempfänglichkeit für das Religiöse, auch für die wahre christliche Liebe. Jede Bemühung, die Liebe fest zu verankern, wird dort vergebens sein, wo der Sexus das ganze Seelenleben vergiftet, und umgekehrt, die Liebe wird dort sich leichter entfalten, wo in sexueller Hinsicht alles in Ordnung ist. Das ist auch die Erfahrung der Tiefenpsychologie. — Das Kapitel „Die geschichtliche Entwicklung der sexuellen Frage" bringt Aufschlußreiches über den Einfluß des Manichäismus und Puritanismus bis in die neueste Zeit. Und mit Recht wendet sich A. gegen manche Übertreibungen in Predigt und aszetischer Literatur. Wenn er aber dann P. v. Doss als Beispiel für eine tadelnswerte Überspritzung heranzieht (S. 119), so dürfte er ihm in der Deutung seiner Darlegungen nicht gerecht werden. So hat es Doss und so haben es auch manche andere, die Adam ablehnt, nicht gemeint. Wohl hat Doss das Büchlein „Die Perle der Tugenden" geschrieben, aber mit diesem Titel wollte er nicht sagen, daß die Keuschheit ihrem inneren Werte nach noch vor der Liebe stehe. Man lese nur darin das Kapitel „Die Reinheit — die Frucht hochherziger Liebe Gottes" und in seinem noch mehr geschätzten Werke „Gedanken und Ratschläge", was er dort über die Gottes- und Nächstenliebe sagt, und man wird sehen, daß auch er die Liebe als die größte und wichtigste Tugend anerkennt. Bei Bischof Methodius von Olymp, der in seinem „Gastmahl" ganz klar den Vorrang der Keuschheit vor allen anderen Tugenden vertritt, hebt Adam hervor, daß dieser Bischof mehr als Rhetor denn als Theologe spreche (S. 108). Warum soll man das nicht auch für Doss und andere gelten lassen? Nicht recht ersichtlich ist, wie in der Frage der *parvitas materiae* der Standpunkt des hl. Thomas mit seiner Betonung der Grundhaltung dem der späteren Kasuisten diametral entgegengesetzt sein soll (S. 164). Ist doch auch nach Thomas das erstbestimmende Moment der Sittlichkeit einer Handlung das Objekt, der Akt selbst (1. 2. q. 18 a. 2). Das Schlußkapitel „Pastorale Folgerungen" bringt wertvolle Grundsätze und Winke für die Behandlung des Sextum innerhalb und außerhalb des Beichtstuhls, Ratschläge, die übrigens heute schon Allgemeingut der Pastoral und Pädagogik sind. Deshalb scheint die Polemik gegen Übertreibungen und Akzentverschiebungen, die das ganze Buch und auch das Schlußkapitel durchzieht, doch schon mehr oder minder überholt zu sein — wohl auch mit ein Verdienst des Verfassers.

J. Miller S. J.

Georg Siegmund, Die Natur des Menschen. Das Bild vom menschlichen Wesen als Grundlage seiner Heilbehandlung. 8° (167 S.). Würzburg 1955, Echter. — Eine philosophische Grundlegung für ärztliches Handeln. Ausgehend von dem geistigen Umbruch Carrels, dem während seines Lebens die große Einsicht aufging, daß auch für den Menschen eine Naturordnung besteht und der Mensch nur sich selber straft, wenn er sich in technischer Selbstherrlichkeit über diese Ordnung hinwegsetzt, führt die Schrift schrittweise von der monistischen Ineinssetzung von Leib und Seele und von der dualistischen Trennung derselben weg zur Seele als dem Formprinzip im Menschen. Diese Seele ist auch als jene Regulations- und Steuerungskraft anzusprechen, die trotz aller Störungen im Menschen auf die Verwirklichung des Heil-Seins, auf die Gesundung hindrängt. Für diese heilende Kraft der Seele bringt das Kapitel „Die Heilkraft der menschlichen Natur" beredte Beispiele. Aber es geht nicht ohne Selbstbesinnung und Selbstbeherrschung. Der Mensch ist — was die heutige Anthropologie wieder erkennt — ein „Wesen der Zucht". „Zucht" ist unerläßlich für die Reifung des

Menschen von der Kindheit bis zum Manne und zur Frau. Was die Kapitel „Der Ort der Gesundheit im menschlichen Leben" und „Triebformung" zum Problem der Akzeleration, des Alterns, über Wesen und Sinn der Neurose (wobei die Mängel der mechanistischen Modell-Vorstellungen der Psychoanalyse bloßgelegt werden), über die mit Verantwortung geladene Sonderstellung des Geschlechtstriebes gegenüber dem Tiere, über die Sexualberichte Kinseys, über die natürliche Lösung des Eheproblems u. a. sagen, ist gleich aufschlußreich für den Mediziner wie für den Pädagogen. *M.*

Psychische Hygiene. Hrsg. von Ernst Brezina und Erwin Stransky. Gr. 8° (XII und 284 S.). Wien 1955, Maudrich. Geb. S 198.—. — In einem Einführungsbeitrag „Sinn, Zweck und Programmatik der psych. Hygiene" bezeichnet Prof. Stransky die psychische Hygiene als „den Inbegriff alles wissenschaftlich fundierten Strebens nach Gesunderhaltung der Seele". Sie zielt einerseits auf die Gesunderhaltung alles seelisch Gesunden, anderseits auf die Bewahrung der seelisch Anfälligen vor Erkrankung. Von da her ergeben sich Beziehungen zu den erdenklichsten Gebieten menschlichen Wissens und Wirkens. Und darum ist die psychische Hygiene heute auch zur Sache aller geworden, die für das Wohl und Wehe der Menschen verantwortlich sind. Diese Vielfalt der Beziehungen und Aufgaben spiegelt sich in allen 15 Beiträgen: Wir lesen da von den Beziehungen der psych. Hygiene zur Psychopathologie und Psychiatrie, zur Psychotherapie, zur somatischen Hygiene, zur Sexualhygiene, zur Eheberatung; andere Beiträge handeln über psychische Hygiene und Kriminalistik (Stransky betont gegen das „Alles verstehen heißt alles verzeihen" sehr stark die Selbstentscheidungsfähigkeit und Selbstverantwortlichkeit), über die psychische Hygiene der Arbeit, über die offene psychiatrische Fürsorge, über die Trinkerfürsorge usw. Der Priester und Seelsorger wird darin auf Notstände und Gefahren aufmerksam, für deren Behebung auch er sich einschalten kann und soll. — Die Beiträge stammen fast alle von anerkannten Wiener Ärzten und so legen sie ein beredtes Zeugnis ab für den hohen Stand der psychischen Hygiene in Österreich und besonders in Wien. *M.*

Walter Ehrenstein, Die Entpersönlichung. Masse und Individuum im Lichte neuerer Erfahrungen. 8° (154 S.). Frankfurt 1952, Kramer. DM 4.80. — Diese an eine breitere Leserschicht gerichtete Schrift sucht unter dem Eindruck des deutschen Zusammenbruchs von 1945 aus den harten Erfahrungen jenes Geschehens heilende Einsichten zu gewinnen, und beschäftigt sich folgerichtig mit dem gefährlichen Einfluß der Masse auf den Einzelnen. Es wird zunächst ein (freilich nicht vollständiger) geschichtlicher Überblick über die Psychologie der Masse und deren Vorläufer gegeben zurück bis zu den Griechen. Dann wird mit Rücksicht auf die konkreten Erscheinungen, die betrachtet werden, mit aller Deutlichkeit aufgezeigt, daß auch die Massen des 20. Jahrhunderts jene Eigenschaften haben, wie sie die Massenpsychologie seit Le Bon besonders kennt: Infantilismus, Hysterie, magisches Denken an Stelle von logisch-rationalem, Emotionalität, besonders aber Abhängigkeit von einem Führer und dessen Mitteln, die Massen sich hörig zu machen, wie Propaganda, jede Art von Zwang, Ausschaltung der geistigen Führerschicht, die Befriedigung der verschiedenen Triebwünsche der Masse usw. Als unmittelbarer Faktor der Massenbildung wird vor allem Nachahmung und Suggestion genannt, unter die der Einzelne in der Menge leicht gerät, die in ihm ein unterbewußtes Einstellungs-Ich (im Sinne C. G. Jungs) erzeugen. Verschiedene andere Voraussetzungen tragen zur Massenbildung bei, wie das Kompensationsbedürfnis im Wunschdenken triebbestimmter Menschen, geistige Trägheit usw. — Nicht jeder wird dem Verf. einfachhin folgen können in der Auffassung, daß Massenbildung und Massenwahn normale Erscheinungen des Seelenlebens, ja (im Sinne Nietzsches) geradezu unentbehrlich seien als (irrationale) Antriebe für ethische Zielsetzungen, für jede höhere Betätigung des

Kulturmenschen überhaupt. Die Schrift kann vor allem die anregen, die sich ihrer Verantwortung für Selbst- und Fremderziehung, besonders im religiös-sittlichen Bereich, bewußt sind. Ihr Wert liegt vor allem in der lebendigen, durchaus fruchtbaren Auseinandersetzung des Ganzheitspsychologen mit der Wirklichkeit totalitärer Systeme und verwandter Erscheinungen. *J. Pilz S. J.*

Hermann Dobbelstein, Der normale Mensch im Urteil der Psychiatrie. 8° (174 S.). Einsiedeln 1955, Benziger. Geb. sFr. 8.90, DM 8.60. — Bis in den Alltag eines jeden Menschen offenbart sich die Notwendigkeit, sich in den andern individuell richtig einfühlen zu können. Besonders gilt dies für bestimmte Berufe wie für den Arzt, den Priester, den Erzieher, den Sozialbeamten. Die Fähigkeit des Sicheinfühlens erwächst aus der Kenntnis allgemeiner, d. h. bei jedem Menschen zu beobachtender psychonormaler wie unter Umständen auch psychopathologischer Regelmäßigkeiten. Solche Kenntnisse zu vermitteln, ist der Zweck vorliegenden Buches. Dazu dienen die mit vielen Beispielen aus der psychiatrischen und psychotherapeutischen Praxis des Verf. erläuterten Darlegungen über die Einflüsse der Vererbung und Erziehung, über die Wechselbeziehungen zwischen Körper und Psyche, über normales und gestörtes Seelenleben, über die Einwirkungen des Unbewußten und Unterbewußten, über den Umgang mit seelisch gesunden und mit geistig auffälligen Menschen. Der Seelsorger — und ihn spricht der Verf. wiederholt ausdrücklich an — soll durch diese psychiatrisch-psychologischen Einsichten in die Lage versetzt werden, „Fragen zu beantworten, die durch die neuzeitliche Entwicklung jederzeit und — von allen Seiten an ihn herangetragen werden, Fragen, ohne deren klare Beantwortung praktische Seelenbehandlung, d. h. Seelsorge, erfolgreich kaum noch betrieben werden kann" (S. 166). *J. Miller S. J.*

Erwin Ringel, Der Selbstmord. Abschluß einer krankhaften psychischen Entwicklung (Wiener Beiträge zur Neurologie und Psychiatrie 3). Gr. 8° (II u. 234 S., mit Tabellen). Wien 1953, Maudrich. S 100.—. — Die Selbstmordkurve zeigt seit Jahrzehnten ein ständiges Ansteigen und man fragt nach der Ursache. Der Verf., Assistent an der psych.-neurol. Univ.-Klinik Wien und ärztlicher Leiter der Lebensmüdenfürsorge der Wiener Caritas, kann an der Hand eines großen Materials (745 Patienten, die im Jahre 1949 wegen eines Suicidversuches der Klinik überwiesen wurden) die These herausarbeiten: Der Selbstmord ist der Abschluß einer allmählich sich entwickelnden und steigernden neurotischen Verhaltensweise der gesamten Persönlichkeit (S. 12). Deshalb kann auch die Tiefenpsychologie, die der Verf. reichlich heranzieht, zur Klärung des Fragenkomplexes einen entscheidenden Beitrag leisten. Die Erzählungen der geretteten Selbstmörder führen immer sehr bald in ihre Kindheit zurück (1. Kap.: Die Kindheit). Schon hier haben nicht unbeträchtliche schädigende Einflüsse die Selbsterhaltungstendenz geschwächt (frühzeitiger Verlust der Eltern, zerrüttete Familienverhältnisse usw.). Als Folge setzte eine falsche Haltung dem Leben gegenüber ein (2. Kap.: Die Traumatisierung). Die weiten Bereiche der Ehe und des Berufes werden verletzt. Das bedeutet für die Betroffenen eine Beraubung wesentlicher lebenserhaltender Stützen. Kommen dazu noch soziale Not, politische Bedrängnis oder Krankheit, so verstärken sich die seelischen Reaktionen auf den Selbstmord hin. Es kommt zu größerer Einengung, zu verstärkten Aggressionen und zur Flucht in die Phantasiewelt (3. Kap.: Das präsuicidale Syndrom). Hand in Hand geht eine Störung im Bereiche des Werterlebens und der Wertverwirklichung (4. Kap.: Das Werterleben der Selbstmörder). Nach einer solchen neurotischen Entwicklung ist wohl die Verantwortlichkeit für den Selbstmord herabgesetzt, aber sie ist nicht aufgehoben. Denn die Entwicklung selbst läßt sich aufhalten und korrigieren. Anderes gilt, wenn eine Geisteskrankheit vorliegt (5. Kap.: Der psychotische Suicid). An dem untersuchten Material beträgt der psychotische Anteil ungefähr 14%. — Der Selbstmord ist also das

letale Ende einer langdauernden Erkrankung. Diese aber ist vermeidbar und heilbar, zu mindestens kann ihr tödlicher Ausgang verhindert werden. Daher die Notwendigkeit der Prophylaxe (6. Kap.: Die Möglichkeiten der Selbstmordprophylaxe). Da die Fehlentwicklung meistens schon in der Kindheit beginnt, haben alle Personen, die diese aktiv und passiv gestalten, eine große Verantwortung. Von ausschlaggebender Bedeutung ist die Religion; aber sie kann ihre selbstmordhemmende Kraft nur für den ausüben, der sich restlos zu ihr bekennt (S. 215ff). In Wien hat die Caritas zur Bekämpfung der Selbstmordgefahr eine Lebensmüdenfürsorge errichtet. Die Erfolge, die sie aufweisen kann, sind sehr bemerkenswert und ermutigend (S. 218ff). Mit Recht erwartet das höchst aufschlußreiche Buch Beachtung in den Kreisen der Ärzte- und Lehrerschaft und des Klerus. *M.*

Karl Hörmann, Wahrheit und Lüge. 8° (216 S.). Wien 1953, Herold. S 38.—, geb. S 52.—. — Der Autor bringt nach einem Kapitel über Wahrheit und Wahrhaftigkeit eine grundsätzliche Klärung des Begriffes und des sittlichen Charakters der Lüge. Mit Recht betont er, daß zur wirklichen Lüge ein formales Sprechen gehört, d. h. ein Sprechen, bei dem man seine Überzeugung mitteilen will (S. 44), womit er dann später manches Reden in Notlagen von der Anklage der Lüge freisprechen kann, weil eben dabei der Mitteilungswille fehlt, so wenn z. B. der überführte Missetäter seine Tat ableugnet (S. 148). Der Verf. bekennt sich zu der seit Augustinus vorherrschenden Ablehnung jeder Art von Lüge, da die Lüge etwas sittlich Verwerfliches ist — wenn an sich auch nur läßliche Sünde. Den letzten Grund für die Sündhaftigkeit sieht er darin, daß die Lüge den Persönlichkeitswert, die Einheit des Menschen, zerstört und dadurch widergöttlich wird (S. 90f). — Ein weiteres Kapitel handelt über die Hilfsmittel für Notlagen, u. a. über das Schweigen, über den geheimen Vorbehalt, die Mehrdeutigkeit. Den Namen Mentalrestriktion will er nur für die *restrictio pure mentalis* verwendet wissen; die *restrictio late mentalis* gehöre der Sache nach zu den mehrdeutigen Reden; deshalb solle man sie auch anders bezeichnen, zumal der Name Mentalrestriktion zu sehr belastet erscheint (S. 119). — Das letzte Kapitel, „Sonderfragen", erörtert verschiedene Arten von Lügen, wie die Scherzlüge, die Kinderlüge, die Lüge der Psychopathen, die Lüge im Berufe (Erzieher, Ärzte, Diplomaten usw.). Die Arbeit zeichnet sich aus durch volle Beherrschung der Materie mit kritischer Stellungnahme zu den Lehren und Ansichten der Vergangenheit (für das AT und NT ließe sich noch manches ergänzen) und der Gegenwart, durch klare Gedankenführung, scharfe Abgrenzung und strenge Beweisführung. Ein ruhiges Urteil und Sicherheit für schwierige Situationen wird für jeden die Frucht des Studiums dieses Werkes sein. *M.*

Michael Müller, Die Lehre des hl. Augustinus von der Paradiesesehe und ihre Auswirkung in der Sexualethik des 12. und 13. Jahrhunderts bis Thomas von Aquin. Eine moralgeschichtliche Untersuchung (Studien zur Geschichte der kath. Moraltheologie, 1. Band). Regensburg 1915, Pustet. DM 19.50. — Für die Geschichte der Ehemoral ein höchst aufschlußreiches Werk. Greift es doch eine Hauptfrage der christlichen Moraltheologie heraus, die sittliche Wertung der Ehe und des Ehevollzugs. Grundlegend dafür wurde die Theorie des hl. Augustinus von der Beschaffenheit der Ehe im Paradiese. Danach hätte die Paradiesesehe die Kinder wohl durch Geschlechtsverkehr empfangen; aber der Verkehr wäre frei von jeder sexuellen Erregung gewesen; die Libido sei erst nach dem Sündenfall entstanden, sie sei ein Strafübel. Daraus folgert Augustinus: Zweck der Ehe ist die Fortpflanzung; der Wille zum Kind ist der einzige sittliche Beweggrund, um den ehelichen Verkehr zu verlangen; dabei sich der Lust hingeben, sei Sünde. Die Folgezeit übernahm Augustins Anschauungen, so auch Leo der Große und Gregor der Große (I. Teil; S. 9—41). Im II., ausführlicheren Teile (Das Problem der Paradiesesehe in der Zeit der Scholastik bis Thomas v. Aquin; S. 42—274)

zeigt M. auf, wie sehr diese Auffassung von der Paradiesesehe und die Einengung des Blickes auf die Geschlechtslust das theologische Denken weiterhin beeinflußt hat und wie die Scholastik nur nach langem, hartem Ringen den Rigorismus überwinden konnte. Mit Abaelard regte sich die Opposition. Er lehrte die Existenz der Geschlechtslust auch für den paradiesischen Zustand; und das Empfinden der Lust beim ehelichen Verkehr sei keine Sünde; der ethische Wert des einzelnen Aktes werde durch die Gottesliebe bestimmt. Aber seine Ansicht konnte sich nicht durchsetzen. Hugo von St. Viktor unterschied zwischen der ersten Einsetzung der Ehe im Paradies *ad officium* und der zweiten nach dem Sündenfalle *ad remedium*. Wegen der Lust könne heute die Ehe niemals ohne Sünde vollzogen werden, wenngleich sie in sich selbst gut sei, und deshalb spende sie auch keine Gnade. Diese lustfeindliche Theorie hat sich sodann fest in die wissenschaftliche Lehre eingebaut. Auch für die ältere Dominikaner- und Franziskanerschule war das Gebiet des Geschlechtslebens von der Sünde überschattet. Erst mit der Hinwendung zu Aristoteles gelang es, immer mehr sich von den überkommenen Anschauungen loszulösen. Albertus Magnus läßt Augustins Auffassung von der Paradiesesehe beiseite und lehnt auch die übertriebene Hervorhebung des Heilmittelcharakters der Ehe ab. Der Vollzug der Ehe zur Zeugung, zur Pflichtleistung und zur Vermeidung der Unzucht sei nicht nur gut, sondern auch verdienstlich; nur wenn er zur Befriedigung der Lust geschehe, sei er Sünde. Für Thomas v. Aquin liegt der Wert der Ehe in den bekannten drei Gütern. Zu den Motiven für den ehelichen Verkehr äußert er sich wie Albertus Magnus. Im III. Teil gibt der Verf. eine Übersicht über die Ergebnisse seiner Untersuchung (S. 275—318). Und hier zeigt er seine große Meisterschaft in der Beherrschung des Stoffes und in der Zusammenschau. Er gliedert die Übersicht in folgende Gruppen: 1. Die Frage nach der Existenz der Geschlechtslust im Paradies; 2. Die ethische Wertung der Geschlechtslust; 3. Die Würdigung der Ehe nach den objektiven Ehezwecken; 4. Die Beurteilung des ehelichen Verkehrs nach den subjektiven Beweggründen; 5. Die Bedeutung der christlichen Gattenliebe für die Persönlichkeitsbildung. In dieser Zusammenschau treten besonders klar hervor die geschichtliche Bedeutung der behandelten Fragen für das theologische Denken des Mittelalters; der zugrunde liegende hohe ethische Idealismus mit seiner starken Theozentrik; die Verflechtung der Fragen mit den unzulänglichen biologischen, medizinischen und psychologischen Kenntnissen der damaligen Zeit und auch ihr Zusammenhang mit den wirtschaftlichen und sozialen Zuständen des Mittelalters. Die eheliche Liebe z. B. wurde deshalb allgemein so wenig beachtet, weil damals beim Heiraten die persönliche Neigung nicht die Rolle spielte wie heute. Immerhin haben einzelne schon in der Frühscholastik erkannt, daß die Ehe auch einen selbständigen Wert für die Persönlichkeit des Gatten besitzt. — Mit diesem sorgfältig gearbeitetem Werke (Das Verzeichnis der benutzten gedruckten und ungedruckten Quellen und der Literatur umfaßt 7 Seiten) hat der Verf. die von ihm herausgegebene Reihe „Studien zur Geschichte der kath. Moraltheologie" verheißungsvoll eröffnet. *M.*

Leopold Brandl O. F. M., Die Sexualethik des heiligen Albertus Magnus. Eine moralgeschichtliche Untersuchung (Studien zur Geschichte der kath. Moraltheologie, II. Band). 8° (317 S.). Regensburg 1955, Pustet. DM 14.60. — Eine hervorragende Arbeit eines Schülers von M. Müller, die sich würdig an die vorausgehende anreiht. Sie ist umso wertvoller, als sie nicht bloß die Kenntnis der albertinischen Sexualethik vermittelt, sondern zugleich auch zur historischen Erforschung der sexualethischen Problematik beiträgt. Der Verf. zeigt ja immer auch die Zusammenhänge der Anschauungen Alberts mit denen seiner Vorgänger und Zeitgenossen auf, seine Abhängigkeiten und Selbständigkeiten, Tradition und Fortschritt. Im I. Teil (Die ethische und metaphysische Wertung der Sexualität; S. 26—110) geht es um den Leitgedanken der mittelalterlichen

Sexualethik, um die Frage nach dem sittlichen Wert der Geschlechtslust und Alberts Stellungnahme dazu. Albert lehnt das augustinische Paradieseseheideal eines lust- und erregungslosen Geschlechtsverkehrs ab und wendet sich auch gegen manche eingewurzelte Irrtümer, so gegen die Sündhaftigkeit der Geschlechtslust. Aber in anderen Fragen der Ehemoral hält er trotz des Einflusses der aristotelischen Ethik am Rigorismus Augustins fest. Besonders für die Lehre von der subjektiven Motivierung des Geschlechtsverkehrs bleibt er an die überkommene Entschuldigungs- und Indulgenztheorie gebunden und mit der ganzen Tradition sieht er in der psychophysischen Eigenart und Wirkung des Sexualaktes auf den geistigen Menschen eine *turpitudo* und *foeditas*, ein *malum poenae*. Hand in Hand mit dem Aufweis der historischen Zusammenhänge und Ideenverbindungen geht das Bemühen des Verf. dahin, die Gedanken Alberts spekulativ zu erfassen, vor allem im II. Teil (S. 111—267), der über die Ehelehre handelt. Bei Albert finden wir den ersten Versuch einer organisch-ganzheitlichen Betrachtung der Sexualität. Die Ehe ist ihm eine das animalische, psychische und geistig-übernatürliche Leben umfassende Gemeinschaft. Mit Spannung verfolgt man seine Ehezwecklehre und hört seine Antwort auf die Frage nach dem Vorrang der Ehezwecke und Ehegüter. Hier ist er — und Brandl versäumt nicht, darauf aufmerksam zu machen (S. 188) — richtungsweisend in der heutigen Diskussion um die Ehezwecke. Der Verf. legt dann weiters Alberts Thesen zur Ethik des Geschlechtsverkehrs und zur Bewertung einzelner Sexualakte auseinander. Wir lernen da Albert als meisterhaften Kenner des Lebens und innerer Erfahrungen kennen. Der III. Teil handelt von Keuschheit und Jungfräulichkeit (S. 268—298). Schönheit und Reinheit der Keuschheit bedeuten Albert Wahrung der geistig-sittlichen Ordnung, die den Menschen und seine artgemäße Würde vor einem Abfall ins Tierische schützt, und den Vollbegriff der christlichen Tugend der Jungfräulichkeit sieht er in der *virginitas innata, custodita et Deo dicata*. Ein Schlußwort (299—302) bringt eine kurze Würdigung der Ergebnisse der Untersuchung. Namen- und Sachregister fördert deren Auswertung. *M.*

Heinz Hunger, Das Sexualwissen der Jugend (Sexualpädagogische Beiträge 1). 8° (132 S.). München 1954, Reinhardt. DM 3.80 — Die heutige Jugend ist in eine sexualisierte Welt hineingeboren. Sie braucht für ihre *vita sexualis* Führung und Bildung. Unerläßliche Voraussetzung dazu ist eine sachlich begründete Sexualpropädeutik, d. h. Kenntnisvermittlung der Anatomie, Physiologie und Funktionen des Geschlechtsapparates als Vorbereitung einer darauf folgenden religiös-theologisch vertieften Sexualpädagogik (S. 20f). Der Verfasser, evangelischer Theologe, hat als Religionslehrer in Verbindung mit einem Arzt in einer Gruppe von Jungen und Mädchen durch einen Pretest nachgeprüft und durch einen Kontrolltest erhärtet, was die Jugend auf dem sexuellem Gebiete weiß, und zeigt nun im Hinblick auf die Situation der Jugend (Verführung und Verfrühung, Geschlechtskrankheiten, sexuelle Jugendkriminalität, Frühreife) auf, daß dieses halbe Wissen viel zu ungenügend ist, als daß man darauf eine Sexualpädagogik aufbauen und zu einer Sexualethik weiterführen könne. „Von den 10 Jahren Jugend zwischen dem 15. und 25. Lebensjahre ist das erste Jahrfünft in besonderer Weise durch die sexualbiologische Unkenntnis gefährdet und das zweite Jahrfünft durch die Unkenntnis auf sexual-ethischem Gebiete" (S. 69f). Die rechte Sexualunterweisung zu geben, wäre an und für sich Aufgabe der Eltern. Aber das Elternhaus ist bis jetzt dazu nicht in der Lage. Deshalb macht der Verf. am Schlusse den fragwürdigen Vorschlag, die Kirche möge im Auftrage der Eltern, auf 3 bis 5 Dezennien etwa begrenzt, die Sexualpädagogik unter ihre Verantwortung nehmen mit dem Ziel, sie danach in die Hände der nunmehr von ihr verantwortlich erzogenen und zur Verantwortung erzogenen Elternschaft zurückzulegen. Und er empfiehlt dafür eine Arbeitsgemeinschaft zwischen Arzt und Seelsorger (S. 131f), in der Art der vorgelegten Untersuchung,

die als Voruntersuchung bezeichnet wird und der die Hauptuntersuchung erst folgen soll. Die Schrift stellt auch den katholischen Pädagogen und Seelsorger vor ernste Fragen und gibt auch wegen reicher Verwertung der sexualpädagogischen Fachliteratur viel Anregung. *M.*

W. Indago - R. Egenter, Liebe in Gewissensnot. Arzt und Priester sprechen zu Braut- und Eheleuten. 8° (59 S.). Würzburg 1955, Werkbund. DM 3.30. — Ein Arzt gibt — in Form von Briefen — einer Mutter Hinweise für eine geschlechtliche Aufklärung ihrer pubertierenden Kinder; belehrt einen Bräutigam über die bräutliche Beziehung; einen Ehemann über die rechte Ordnung in der ehelichen Begegnung; eine Ehefrau über die Berechnung der fruchtbaren und unfruchtbaren Tage vor allem auf Grund der Temperaturmessung. In einem 6. Briefe beleuchtet Egenter die durch die ärztlichen Darlegungen aufgeworfenen Fragen moraltheologisch, namentlich die Zeitwahl und den *abusus matrimonii*. — Ist es nicht gefährlich, in einer für die Allgemeinheit bestimmten Schrift für gewisse Fälle die volle Verantwortlichkeit für den *abusus* in Frage zu stellen (S. 48/49)? Nur zu leicht können sich Eheleute einreden, auch *ante actum*, dies treffe für sie zu. Etwas anderes ist es, wenn der Beichtvater über Geschehenes zu urteilen hat. — Wegen ihrer gehobenen Sprache eignet sich die Schrift besonders für Gebildete. *M.*

Robert und Elisabeth Bergmann, Wie bist du, Mensch. Ein Buch über normales und krankes Seelenleben, Sexualität, Liebe, Ehe und Menschenkenntnis. 4. Aufl. 8° (836 S., 1 Farbtafel, 215 Abbildungen und 136 Schriftproben). Hallein 1954, Andreasverlag. Geb. S 149.—. — Das Buch behandelt zahlreiche Probleme des gesunden und kranken Seelenlebens, der Geschlechtlichkeit und der Charakterkunde auf wissenschaftlicher Grundlage, in allgemein verständlicher Form. Der 1. Teil bringt das Menschenbild der modernen Psychologie, spricht von den Trieben des Menschen, seinen Gefühlen, seinem Wollen und Denken, von Hypnose und Suggestion, vom kranken Seelen- und Geistesleben, von der Psychoanalyse — mit interessantem Material und vielen richtigen Erklärungen z. B. in der Psychologie der Reklame, des Phänomens des Tischrückens, in der Kritik an der Psychoanalyse; aber ohne philosophischen Tiefgang („Das höhere Triebleben des Menschen hat sich erst allmählich ...aus dem dumpfen tierischen Instinkt entwickelt", S. 15; Die Köhlerischen Intelligenzprüfungen an Menschenaffen lassen erkennen, daß „in der Denkleistung von Mensch und Menschenaffe kein prinzipieller, sondern nur ein gradueller Unterschied besteht", S. 58). Der 2. Teil behandelt Probleme des normalen und gestörten Geschlechtslebens; gewiß mit Ernst, aber „ohne konfessionelle oder sonst weltanschauliche" Bindung. In der Frage der Fruchtabtreibung stellt er neben den „rigorosen kirchlichen Standpunkt" den der Medizin und der Rechtsprechung und weist auf die Schädigungen hin, die jeder Eingriff mit sich bringt. Als Mittel aber zur Geburteneinschränkung „ist der künstliche Abortus das untauglichste, weil schädlichste und verantwortungsloseste" (221). „Ob Empfängnisverhütung in irgend einer Form betrieben werden darf, ist zunächst eine Frage der Weltanschauung ... Wir wollen uns mit diesem Abschnitt nur an diejenigen geschlechtsreifen Menschen wenden, die sich vor der von ihnen bejahten Notwendigkeit sehen, Empfängniskontrolle zu betreiben" (S. 222). Ausführlich wird sodann über die verschiedenen Methoden der Verhütung gehandelt. „Jede Kontrakonzeption verstößt unvermeidlich gegen die Natur. Aber das ändert nichts an der Tatsache, daß wir in unserem Stadium der Zivilisation nicht mehr ohne Geburtenbeschränkung auskommen" (S. 226). Nicht verständlich ist, warum die Verf. bei der Behandlung des abnormen Geschlechtslebens und auch bei anderen Gelegenheiten Krankengeschichten (u. a. aus Krafft-Ebings Psychopathia sexualis) in solcher Ausführlichkeit bringen. Derartige Schilderungen gehören nicht in ein Buch für das Volk. Krafft-Ebing hat sich nach seinen eigenen

Worten „an die Adresse von Männern ernster Forschung" gewendet und damit sein Buch nicht „Unberufenen als Lektüre dienen" könne, einen „nur dem Gelehrten verständlichen Titel" gewählt! — Das Kapitel „Liebe und Ehe als seelisches Problem" bringt manch wertvolle Beobachtung und Beratung, aber auch anderes, was abzulehnen ist, wie der Satz: „Die Forderung nach absoluter Unauflöslichkeit der Ehe trägt sicher nicht zur Vermehrung des Eheglückes bei, sondern nur dazu, die Institution der Ehe überhaupt in Mißkredit zu bringen" (S. 452). Der 3. Teil handelt über Charakter und Charakterdeutung. Es werden die brauchbarsten und anregendsten Methoden der Charakterforschung herausgegriffen und gezeigt, wie sie gehandhabt werden und was sie zu leisten vermögen. Die hohe Auflage dieses Werkes und ähnlicher lassen den Priester erkennen, welche Anschauungen er bei denen voraussetzen muß, an die er sich in seiner Seelsorge wendet. *M.*

F. J. J. Buytendijk, Die Frau. Natur. Erscheinung. Dasein. Gr. 8° (309 S.). Köln 1953, Bachem. DM 18.—. — In dieser existentialphilosophisch-phänomenologischen Studie versucht der Verf., ein anerkannter holländischer Biologe und Philosoph, an der Frau den inneren Zusammenhang der drei Aspekte des menschlichen Seins aufzuzeigen: der Natur, der Erscheinungsweise und des Daseins. Unter Natur ist alles zu verstehen, was an der Frau objektiv festzustellen ist; die Eigenschaften, die man nach der Methode der Naturwissenschaften, durch Beobachtung und Experiment, ermitteln kann, körperlicher und seelischer Art (1. Teil: Die Natur der Frau, 71—161). Die körperlichen Eigenschaften lassen sich wissenschaftlich nur erkennen auf Grund eines Vergleiches mit den Tieren. Deshalb bringt der Verf. die wichtigsten Ergebnisse der Forschung über die Verschiedenheit und das Verhältnis der Geschlechter im Tierreich (hauptsächlich nach A. Portmann). Über die seelischen Eigenschaften der Frau weiß die Psychologie mannigfache Aussagen zu machen. Aber was eigentlich die „seelische Natur" der Frau ist, bleibt, wie der Verf. ausführt, unbeantwortet (dem Anspruch der Psychoanalyse wird eine eigene kritische Auseinandersetzung gewidmet). Mehr Aufschluß gibt die weibliche Erscheinung als solche und ihr Ausdruckscharakter (2. Abschnitt: Die Erscheinung der Frau, 161—221): Gestalt und Gesicht; Jugendlichkeit, Symmetrie, Stimme, Immanenz. Der tiefste Grund für die Besonderheit der Frau liegt aber in ihrem Leiblich-in-der-Welt-Sein (3. Teil: Die weibliche Daseinsform, 221—290), in ihrer Dynamik, in ihrem Sorgend-in-der-Welt-Sein; und dieser Akt des Sorgens findet seinen reinsten Ausdruck in der Mütterlichkeit (278—290). — Die Lesung des tiefgründigen Werkes setzt die Kenntnis der Phänomenologie und der Existenzphilosophie voraus; wer sie besitzt, dem werden viele neue Einsichten aufgehen. *M.*

Gerhard Clostermann, Das weibliche Gewissen. Seine mannigfaltigen Erscheinungsweisen nach Formen, Wertinhalten und individueller Reifung. Eine empirische Untersuchung der Jugend weiblichen Geschlechts (Veröffentlichungen des Städtischen Forschungsinstitutes für Psychologie der Arbeit und Bildung in Gelsenkirchen, Heft 4). 8° (247 S.). Münster 1953, Aschendorff. DM 11.50; geb. DM 13.25. — Es ist zu begrüßen, daß die im Jahre 1933 erschienene und wegen der damaligen politischen Verhältnisse nicht weiter verbreitete Arbeit von Cl. „Über das Werden des jugendlichen weiblichen Gewissens" erweitert und überarbeitet unter obigem Titel neu aufgelegt wurde. Das Vorwort dazu hat Werner Gruehn geschrieben. Schon die Tatsache, daß das Werk als 7. Band in der Internationalen Reihe bedeutender religionspsychologischer Werke aufgenommen wurde, weist auf seinen Wert hin. In einem kurzen einleitenden Teil wird zunächst der scholastische Gewissensbegriff zugrunde gelegt; dabei wird auch die Rolle des Gefühls im Zusammenhang mit dem Gewissenserlebnis betont; es hat nicht sollenbegründenden Charakter, wird aber zum Widerhall des von der Vernunft aufgezeigten sittlichen Sollens und greift so, wenigstens formal,

auch in den Ablauf des Gewissenserlebnisses ein, indem es auf seinen Abschluß hindrängt; das bearbeitete Material läßt dies auch sehr deutlich werden. Dann wird das Anliegen der Untersuchung klargestellt: das Gewissen unter dem Gesichtspunkt seiner individuellen Entwicklung zu betrachten. In diesem und nur in diesem Sinne ist es ohne Zweifel auch berechtigt, von einem weiblichen Gewissen zu reden. Von diesem Gesichtspunkt aus wird es auch verständlich, warum Cl. Martin Heideggers Äußerungen über das Gewissen relativiert auf die mehr dem Manne eigene Gewissensform. Weiters wird der Wert der angewandten Methode der Untersuchung (Aufsätze der Versuchspersonen) gegen mögliche Einwände überzeugend dargetan und damit auch deren Ergebnis gesichert. Zur Verarbeitung gelangten 472 Gewissenserlebnisse von 165 Mädchen (zwischen 10 und 20 Jahren) aus Volks-, Mittel- und Berufsschulen. Im umfangreicheren zweiten Teil der Arbeit werden dann übersichtlich die Ergebnisse der Untersuchung dargestellt. Bei jedem Gewissenserlebnis ist eine Unterscheidung nach Form und Inhalt möglich. So wird das Material zuerst unter dem Gesichtspunkt der Form durchgearbeitet. Dabei wird sichtbar die vielfache Beziehung des eigentlichen Gewissensurteils im Verlauf einer ganzen Erlebniskette voll seelischer Spannungen, ja körperlicher Resonanz, seine Abhängigkeit von Ort und Zeit usw. Als besonders beachtenswert zeigt sich die Eigenart des weiblichen Gewissens im Wertungsvorgang in seiner Abhängigkeit von einer Richtungslogik (Logik des Herzens), als Treue zum eigenen inneren Wesen, im Gegensatz zu einer gegenständlichen Logik (die mehr dem männlichen Seelenleben eigen ist). Die inhaltliche Betrachtungsweise der Gewissenserlebnisse weist besonders hin auf die Bedeutung bestimmter Inhalte für die entsprechende Entwicklungsperiode weiblicher Jugend (religiöse Kämpfe, Auseinandersetzung mit der Familie, Liebe und sittliche Reinheit usw.). Es spiegelt sich darin vielfach auch die ganze Entwicklungsstruktur der weiblichen Jugend. In einem Nachwort werden die Ergebnisse auch den Forschungsergebnissen der Tiefenpsychologie gegenübergestellt. — So kann der Psychologe und Ethiker aus dem Buch wertvolle Einblicke gewinnen in die Eigenart des Seelenlebens vor allem der weiblichen Jugend und dessen sittliche Beurteilung, in die Eigenart des Gewissensvorgangs überhaupt; der Pädagoge aber und Seelsorger kann daraus Verständnis für die Jugendführung schöpfen. Übersichtliche Tabellen, besonders über die Typenzugehörigkeit der Mädchen (nach der Typologie von E. R. Jaensch), ein reichhaltiges Autoren- und Sachverzeichnis erhöhen den Wert des Werkes.

J. Pilz S. J.

Arzt und Christ. Vierteljahr-Zeitschrift. Otto-Müller-Verlag, Salzburg. Jährlich S 72. —, DM 12.—. — Die Medizin wendet sich, nachdem sie sich der Unfruchtbarkeit des überkommenen Materialismus und Positivismus bewußt geworden ist, wieder ihren Grundlagen zu; und je tiefer sie hier eindringt, desto mehr wird sie zur Philosophie und Theologie geführt. Auch der praktische Arzt sieht sich immer wieder vor Fragen gestellt, die die ärztliche Kunst allein nicht zu beantworten vermag, für die er an die Theologie gewiesen ist. Der Theologe hinwiederum kann viele Fragen, die ihn heute bedrängen, nicht lösen ohne die Mitarbeit der Medizin. Deshalb ward eine Zeitschrift, die als Forum für die Behandlung solcher gemeinsamer Fragen dienen kann, schon längst als ein Bedürfnis empfunden. Die Herausgeber der neuen Zeitschrift (A. Faller-Fribourg, H. Finsterer-Wien, O. Graf-Dortmund) bezeichnen als Ziel „die Mitwirkung an der Neuformung eines ärztlich-christlichen Berufsethos, an der Wiederbegegnung von Medizin und Theologie, Arzttum und geistlicher Seelsorge". Die Liste des wissenschaftlichen Beirates mit Namen von bedeutenden Vertretern aller Fakultäten bürgen dafür, daß die Zeitschrift diesem Ziele zusteuert und ihm treu bleibt. Aus dem reichen Inhalt des ersten Heftes seien die Artikel hervorgehoben: Pius Müller, Über die Rechte des Kranken; Otto Mauer, Die Schwäche

des Fleisches; Rudolf Schmitt, Die Geheimsphäre des Kranken nach deutschem und Schweizer Recht; Hans Schmitz, Patient und Sozialversicherung in Österreich. *J. Miller S. J.*

Liturgik

Mario Righetti, Storia liturgica. II: L'anno liturgico. Il Breviario. 2. Aufl. Gr. 8° (XVI u. 715 S.). Mailand 1955, Áncora. Von dem vierbändigen Werk R.s haben die beiden letzten Bände in dieser Zeitschrift bereits eine Würdigung gefunden: 71 (1949) 505f; 76 (1954) 99—103. Dem ersten Bande ist eine Neuauflage bereits 1950 zuteil geworden; ihm folgt nun der hier anzuzeigende zweite Band. Verglichen mit der ersten Auflage ist sein Umfang um 74 Seiten gewachsen. Wie Stichproben zeigen, geht diese Vermehrung zurück auf die Verarbeitung neuer Literatur — meist sind es in den Zeitschriften aller Länder verstreute Aufsätze — und auf die sorgfältigere Formulierung der zusammenfassenden Feststellungen. Dabei kann gesagt werden, daß R. vielfach einen durchaus selbständigen Standpunkt bezieht. Von Wichtigkeit ist es z. B., daß er in der Frühgeschichte des Breviers dem Cursus des Säkularklerus gegenüber dem der Mönche eine sehr lehrreiche Darstellung widmet (495—498). Manchmal wird man seiner Auffassung nicht folgen können, wie bei der Annahme einer allwöchentlichen *παννυχίς* in der Urkirche (470f); aber auch dann wird man seine Darstellung beachten müssen. Bezüglich der Prozession vor den römischen Stationsgottesdiensten (117) wäre zu beachten R. Hierzegger, Collecta und Statio: ZkTh 60 (1936) 511—554. *J. A. Jungmann S. J.*

Bonifaas Luykx O. Praem., De Oorsprong van het gewone der Mis. 8° (48 S.). Utrecht 1955. Spectrum. — In dieser kleinen Schrift gibt L. in gedrängter Form einen vorläufigen, zunächst für weitere Kreise seines Heimatlandes bestimmten Bericht über eine bedeutsame Forschungsarbeit, mit der man ihn schon seit Jahren beschäftigt wußte und deren Schlußfolgerungen ich auch schon für die 3. Auflage von „Missarum Sollemnia" (1952) verwerten konnte. Es handelt sich um den Rheinischen Messordo — dieser Name wurde auf L.s Vorschlag bereits an genannter Stelle verwendet — der in der mittelalterlichen Entwicklung der Römischen Messe von entscheidender Bedeutung geworden ist. Ich hatte vordem aus den gedruckten Quellen nur seine Umrisse feststellen können und hatte dafür zunächst irrigerweise Séez in der Normandie als Ursprungsort vermutet. L. ist in mühsamer Arbeit den weitverstreuten Handschriften nachgegangen und kann nun zeigen, daß St. Gallen die Heimat und das Mainz Ottos I. der wichtigste Strahlungspunkt war. Zugleich wird deutlich, daß der Rheinische Messordo die dritte und ausschlaggebende Phase der fränkisch-deutschen Umgestaltung der römischen Messe darstellt, einer Umgestaltung, die in die streng objektive und etwas starre römische Form Elemente persönlicher Andacht eintrug, damit allerdings auch die Klerikalisierung der Liturgie herbeiführen half (25f). Eine erste Phase hatte die Einfügung von Apologien gebracht, eine zweite die Einschaltung einer Anzahl stiller Gebete (Sakramentar von Amiens), beides Elemente, die zum größten Teil wieder verschwunden sind; wirklich erfolgreich war erst diese dritte Phase, die u. a. im wesentlichen unser Stufengebet sowie die Gebete zum Offertorium und zur Kommunion mit sich führte. Sie hat sich ähnlich wie das Mainzer Pontifikale im Gefolge der Römerzüge der Deutschen Kaiser und der Lothringischen Reformbewegung (36) schon um 1000 auch in Rom und Italien weithin durchgesetzt und ist so schließlich für die ganze abendländische Kirche maßgebend geworden. — Die übersichtliche Darstellung wird vom Verf. mit zahlreichen Anmerkungen belegt. Wen das Holländische nicht schreckt, der wird schon in dieser Schrift reiche Belehrung finden. *J.*

Cyrille Korolevskij, Liturgie en langue vivante (Lex orandi 18). Kl. 8° (235 S.). Paris 1955, Editions du Cerf. — Der Verf., schon längst als Fachmann in der Frage der liturgischen Sprache bekannt und als solcher in römischen Kongregationen tätig, gibt hier ein umfassendes Bild der kirchlichen Stellung zur Frage der Volkssprache in den verschiedenen (unierten) Riten des Ostens und im Westen. Er konnte dafür mancherlei schwer zugängliche Literatur, aber auch Akten römischer Archive und nicht zuletzt eine auf weiten Reisen gewonnene persönliche Erfahrung benützen. Einzelnen Kapiteln ist dies besonders zu gute gekommen. So bietet er eine eingehende Geschichte der Frage bei den oberungarischen Ukrainern, die, ihrer Heimatsprache längst entwöhnt, ähnlich wie seit Balsamon (12. Jh.) andere Gruppen des byzantinischen Ritus, ihre (ungarische) Umgangssprache in der Liturgie gebrauchten, bis dies 1896 von Rom verboten und an ihrer Stelle das Griechische (als tote Sprache) vorgeschrieben wurde, was sich allerdings bald als undurchführbar erwies, so daß der alte Zustand bestehen blieb (42—71). Eingehend wird auch der Glagolismus (römische Liturgie in altslawischer Sprache in Teilen Dalmatiens) behandelt; das vorübergehende Schwanken Roms nach anfänglich wohlwollender Behandlung der Frage gegenüber Zyrill und Method wird auf Irreführung durch einen gefälschten Brief zurückgeführt (113—135). Aufschlußreich sind die Abschnitte, in denen die hartnäckigen Latinisierungsversuche abendländischer Glaubensboten im Orient dargestellt werden, so bei den Äthiopiern und bei den Syromalabaren. Die in unserm Jahrhundert einsetzenden orientalischen Studien haben zur endgiltigen Überwindung solcher Tendenzen und zur bewußten Pflege der angestammten Liturgien geführt, einschließlich der Verwendung von Volkssprachen, wo diese üblich sind. So konnte die mit Mar Ivanios zur Union zurückkehrende Gruppe der Syromalabaren ihr Malayalam beibehalten (87—92). Ähnliches wurde für Estland verfügt (80ff). K. führt auch einige Konzessionen für lateinische Missionäre zur (ausschließlichen oder teilweisen) Verwendung der Volkssprache (Türkisch, Griechisch, Armenisch, Albanesisch) in der Liturgie an. — Einige weitere einschlägige Daten bieten Balth. Fischer im Liturg. Jahrbuch 3 (1953) 44, J. Gülden ebd. 4 (1954) 152ff und N. Kowalsky in der Neuen Zeitschr. f. Missionswiss. 9 (1953) 241ff. Der Verf. erwähnt auch die neueren nationalen Ausgaben des Rituale Romanum mit ausgedehnter Verwendung der Volkssprachen, darunter die deutsche Collectio Rituum von 1950, die u. a. bereits indischen Diözesen als Muster gedient habe (219), was nun auch von Nordamerika gesagt werden kann.— Das Buch erweckt den Eindruck, daß die Zeit reif wird für wichtige Entscheidungen, die freilich nur mit großer Behutsamkeit getroffen werden können.

J.

A. Bugnini - I. Bellocchio, De Rubricis ad simpliciorem formam redigendis. Commentarium. 8° (IV u. 100 S.). Rom 1955, Edizioni Liturgiche (via Pompeo Magno 21). — Neben verschiedenen mehr rubrizistischen Kommentaren, die inzwischen zum Dekret vom 23. März d. J. erschienen sind, zeichnet sich der gegenwärtige nicht nur durch seine Ausführlichkeit, sondern auch dadurch aus, daß er für zahlreiche Bestimmungen des Dekrets auch eine historische Rechtfertigung bietet. Diese läßt die meisten Bestimmungen, die ja, soweit es ihr Vorläufigkeits- und Kompromißcharakter erwarten läßt, auch von selber einleuchten, noch verständlicher werden, bedeutet aber auch eine Einladung, da oder dort abweichende Meinungen anzumelden. Die historische Betrachtung der Preces, die ja erst durch das Vordringen der festtäglichen Form des Offiziums mit ihrem Ausschluß der Preces in den Ruf eines Bußelementes gekommen sind — vgl. Balth. Fischer in der S. 18 zitierten Studie — kann die Beschränkung auf die wenigen Tage der Quadragesima schwerlich rechtfertigen. Hinsichtlich des bisher vorgeschriebenen (Pater noster und) Credo am Anfang (und am Ende) des Offiziums dürfte die Angabe, daß es sich um einen erst seit dem 10. Jh.

verbreiteten Brauch handle (39), nicht stichhaltig sein; vgl. M. Righetti, Storia liturgica II² (1955) 621. In einer Studie, die in dem Bande „Gewordene Liturgie" wieder abgedruckt ist, glaube ich gezeigt zu haben, daß es sich um die Übung handelt, die den Neugetauften schon im 4. Jh. ans Herz gelegt wurde, mit diesen beiden Grundformeln den Tag zu beginnen und zu beschließen. Es ist eine bis in die Gebetbücher der Neuzeit fortlebende Übung, die wohl auch im Brevier manchen Psalm an religiösem Wert aufwiegen würde. Als Rückkehr zu einem älteren Zustand wird mit Recht die Aufhebung der meisten Oktaven gekennzeichnet, die sogar über die vorgebrachten Reformwünsche beträchtlich hinausgeht, wie die Verf. feststellen (25 Anm. 9). Hier wird man aber nicht aus dem Auge verlieren dürfen, daß damit besonders im Offizium das Gedächtnis der neutestamentlichen Heilsereignisse abgeschwächt wird in der Richtung auf jene Farblosigkeit des immer gleich wiederkehrenden alttestamentlichen Psalters, mit dem das ältere Mönchtum ohne Rücksicht auf das Kirchenjahr das Offizium bestritt. Immerhin wird in der Weihnachtszeit bis zum 13. Jänner der festzeitliche Charakter besonders im Meßformular weithin beibehalten; eine Betonung der weihnachtlichen Note auch an den Sonntagen nach Epiphanie im Sinne altrömischer Evangelienkapitularien war in dieser vorläufigen Reform offenbar noch nicht fällig. *J.*

Pierre Salmon, Etude sur les Insignes du Pontife dans le Rit Romain. Histoire et Liturgie. 8° (103 S.). Rom 1955, Officium Libri Catholici. — Wer glaubte, daß nach den Forschungen von Th. Klauser und J. Braun, die über die Herkunft der bischöflichen Insignien dankenswertes Licht verbreitet haben, die Arbeit auf diesem Gebiet im wesentlichen abgeschlossen sei, wird durch die gegenwärtige Schrift eines besseren belehrt. Nicht nur, daß manche Vorrechte auftauchen und wieder verfallen (z. B. das weiße Pferd, bestimmte Formen der Schabracke, einzelne Kleidungsstücke), auch die heute noch gebräuchlichen bischöflichen Paramente, Abzeichen und Auszeichnungen schauen auf eine lange und wechselvolle Geschichte zurück. Neben Ehrenrechten, die der Einstufung in die spätrömische Beamtenhierarchie entsprachen und so in die Liturgie übergingen, neben Paramenten, die die untergeordneten Weihestufen symbolisieren, stehen solche, die zunächst nur Ausdruck der Jurisdiktion waren (so bis zum 10. Jh. der Stab, und für das Recht, Urkunden zu siegeln, der Ring), neben Auszeichnungen, die lange nur durch päpstliches Privileg verliehen wurden (wie heute noch das Pallium; im 11. Jh. ähnlich noch die Mitra), stehen andere, die früh mit der Bischofswürde verwuchsen. Bemerkenswert ist z. B., daß der aus dem Orient stammende Thron erst mit dem Caeremoniale episcoporum um 1600 allgemein an Stelle von Cathedra und Faldistorium rechtens geworden ist (71; vgl. 23). S. beleuchtet diese Entwicklungen im einzelnen mit einer Fülle von Daten aus Urkunden, Miniaturen, liturgischen Büchern. Besondere Aufmerksamkeit widmet er der seit dem 9. Jh. auftretenden Übertragung der Pontifikalien auf Äbte und Prälaten (49—65; 72—90). Nicht nur Bischöfe sondern auch manche Äbte widerstrebten dieser Herübernahme (59ff. 74f), doch ohne dauernden Erfolg; das Gewohnheitsrecht blieb und wurde im CIC formelles Gesetz. S. versäumt nicht, auf die verschiedenen Kulturschichten und auf zeitbedingte Geschmacksrichtungen hinzuweisen, die zu einer Häufung der Formen geführt haben, und dafür entsprechende Reformvorschläge anzudeuten (94). — Ein Sachregister vermißt man schmerzlich angesichts des reichen Inhalts. *J.*

Eduard Stommel, Beiträge zur Ikonographie der konstantinischen Sarkophagplastik (Theophaneia 10). 8° (143 S., 16 Tafeln). Bonn 1954, Hanstein. DM 16. —. — Dieses trotz seines gelehrten Inhalts fesselnd geschriebene Buch hat zum unmittelbaren Thema die Erklärung der Figurenreihe des „Sarkophags der drei Monogramme", der 1940 bei den Grabungen unter der Petrusbasilika ans Licht kam und dessen Entstehung um 325 datiert wird (24). Er weist u. a. die Besonder-

heit auf, daß neben anderen Gegenüberstellungen zu beiden Seiten der in der Mitte stehenden Orans Christus einerseits und Petrus anderseits mit derselben Gesetzesrolle und demselben Wunderstab sich gegenüberstehen. Die Auflösung des „Bilderrätsels", das jeder altchristliche Sarkophag aufgibt (104), wird in diesem besonders klaren Falle, für den eine Reihe von Parallelen aufgeführt werden, darin gefunden, daß damit das spätere *Dominus legem dat* zum Ausdruck kommen soll. Weiter wird mit überzeugenden Gründen dargetan, daß der dem Petrus auch hier, wo er das (der Legende entnommene) Quellenwunder wirkt, beigegebene Hahn zwar auf die Verleugnungsszene hinweisen soll, aber nicht auf diese als solche, sondern auf die mit der Erinnerung daran verbundene Amtsübertragung Jo 21, 15ff (96ff). Daraus ergaben sich weittragende Folgerungen für das Verständnis altchristlicher Bilderzyklen. Die Bilderreihe der Sarkophage und schon der Katakomben will nicht, wie Styger einst meinte, einfach erzählen, sie will auch nicht einfach Rettungstypen darstellen (53f; E. Le Blant), sondern, freilich nur andeutend, auf theologische Gedanken, auf Tatsachen der Heilsordnung hinweisen: Die in der Mitte stehenden Orans, die abgeschiedene Seele vertretend, weist bittend hin auf entscheidende Momente ihrer Heilshoffnung: auf ihre Zugehörigkeit zur Herde Petri, die die Herde Christi ist, auf ihre Erleuchtung in der Taufe (u. a. Blindenheilung), ihre Speisung in der Eucharistie (Brot- und Weinwunder), ihr Festhalten an der Lehre (die Cathedra, die Magierhuldigung), auf Kreuz und Auferstehung Christi (Abrahams Opfer, Jonas), auf die Besiegung des Satans (Daniel), auf die erhoffte Auferstehung (Lazarus). Hier ergeben sich überraschende Einblicke in die Katechese jener Zeit, die von einer andern Seite ja auch durch die liturgischen Lesungen der Quadragesima und der Kartage — in merkwürdiger Übereinstimmung mit den genannten Themen — beleuchtet wird. Zugleich wird ein neues und frühes Argument für den Primat in der römischen Kirche greifbar (130ff). *J.*

Andreas Schwerd, Hymnen und Sequenzen, ausgewählt und erklärt. Kl. 8° (120 S.). München 1954, Kösel. — Das Bändchen umfaßt 43 Hymnen aus allen Perioden kirchlicher Hymnendichtung bis auf Leo XIII., in der Mehrheit solche, die der heutigen römischen Liturgie angehören, mit Bevorzugung der älteren, die jedoch in der sprachlichen Fassung geboten werden, die sie vor der Reform Urbans VIII. hatten. Beigegeben ist eine literarhistorische Einführung (11—22) und ein vorwiegend philologischer Kommentar (73—115), der unter Voraussetzung nur mäßiger Lateinkenntnisse über sprachliche Schwierigkeiten hinweghilft, aber auch auf Schönheiten der Form aufmerksam macht und den religiösen Inhalt erfassen hilft. So wird auch der Brevierbeter aus dem Büchlein Nutzen ziehen. *J.*

Alban Dold O. S. B., Sursum Corda. Hochgebete aus alten lateinischen Liturgien (Wort und Antwort 9). Kl. 8° (261 S.). Salzburg 1954, Otto Müller. Geb. S 48.—. — Dieses Bändchen, in dem Präfationen der lateinischen Liturgien einem weiteren Kreis zugänglich gemacht werden, unterscheidet sich von demjenigen, das J. Strangfeld in den „Zeugen des Wortes" in gleicher Absicht veröffentlicht hat (²1952), durch die größere Zahl von Texten, für die dem Fachmann liturgischer Forschung die ganze Breite der Überlieferung zu Gebote stand, durch die Beigabe des lateinischen Wortlautes und einer betrachtenden Weiterführung des jeweiligen Inhalts, durch eine angenehme drucktechnische Gliederung der einzelnen Beispiele und dadurch, daß jede Präfation einem bestimmten Tag des kirchlichen Jahres oder einem bestimmten Anlaß zugewiesen ist, auch wo die Zuweisung nicht durch die (jeweils angegebene) Quelle gedeckt ist; es sollte durch solche Zuweisung offenbar die mit ins Auge gefaßte Verwendung in der Gemeinschaftsmesse (vgl. 16f) erleichtert werden. Für letzteren Zweck dürfte freilich die umständliche Genauigkeit der Übersetzung eher ein Hindernis sein; ein gewisser poetischer Schwung, dem man in einzelnen Bei-

spielen immerhin begegnet, ist darin doch kaum zu entbehren. Bei der großen Zahl von 130 lateinischen Präfationen, von denen über 30 auf Heiligenfeste entfallen und die Mehrzahl der übrigen auf gallikanischen Ursprung zurückgeht, mußte auch ein starkes Abschwenken vom zentralen Thema des Eucharistiegebetes notwendig mit in Kauf genommen werden. Was die Verteilung auf bestimmte Tage betrifft, so ist sie im allgemeinen gewiß eine willkommene Hilfe; zweifeln darf man, ob z. B. durch die Wahl einer gallikanischen Dreifaltigkeitspräfation für den ersten Adventsonntag und einer weiteren für die weihnachtliche Mitternachtsmesse dem Gedanken der Festzeit glücklich entsprochen ist. Auch dürfte der Geist der Liturgie nicht ganz getroffen sein, wenn bei einer Adventpräfation von „des Christkindes Gaben" (35; vgl. 31) die Rede ist. Als Ganzes wird die Sammlung aber gewiß für viele eine wertvolle Hilfe sein, um das *Sursum corda* in höherem Maße zu verwirklichen. *J.*

Nikolaus Gogol, Betrachtungen über die göttliche Liturgie. Übertragen von R. v. Walter. 2. Aufl. (Zeugen des Wortes). 12° (69 S.). Freiburg 1954, Herder. DM 2.80. — Es ist bezeichnend, daß, so wie die abendländische Meßallegorese von Calderon in einem dramatischen Spiel zusammengefaßt worden ist, so hier ein großer russischer Dichter die orientalische Deutung der Meßliturgie aufgreift und in seiner Weise gestaltet. Es geschieht dies in auffällig schlichter, demütiger Form. Es wird auch nicht ein heilsgeschichtlicher Ablauf in den Gang der Zeremonien hineinprojiziert, sondern in die betrachtende Beschreibung der Zeremonien und Gebete werden nur einzelne Bilder eingetragen: der Altar als Grab und dann wieder als Golgotha, Diakon und Priester als Engel und als Flammenseraph, usw. Man darf fragen, ob nicht auch im Orient mit dem Übergang zur naturwissenschaftlich-technischen Kultur die Zeit solcher Allegorese zu Ende geht. Gogols Betrachtungen bleiben aber auch dann ein ehrwürdiges Denkmal echter Frömmigkeit, das hier übrigens nicht zum ersten Male ins Deutsche übertragen wird. *J.*

F. Connan, La Messe. Les chrétiens autour de l'autel. Par les Prêtres de la Communauté sacerdotale de S. Séverin. 12° (209 S., 6 Tafeln). Brügge 1955, Desclée de Brouwer. fFr 54. —. — Die hier vorliegende Gemeinschaftsarbeit des Pfarrklerus von S. Séverin in Paris, von dessen Pfarrer dargeboten, ist nicht eine Erklärung, die dem Gang der Messe folgt, auch nicht einfach eine Erörterung der gewohnten theologischen Begriffe, sondern es werden darin zuerst in elf Kapiteln die in der Meßliturgie hervortretenden und für den Mitvollzug wesentlichen Grundbegriffe besprochen, wie Mahlcharakter, Festmahl des Wortes, persönliches Opfer, gemeinschaftliches Opfer, Opfer Christi, Danksagung, und dann in ebensoviel Kapiteln einzelne Punkte, wie der Bußritus am Anfang, das Amen, die Kerze, das singende Volk. Das Besondere des Buches ist, daß hinter den Darlegungen eine Seelsorge sichtbar wird, die einen lebendigen Gottesdienst erstrebt und durch den Gottesdienst ein lebendiges Christentum. Als selbständige Lösungen im Rahmen der bestehenden Vorschriften seien besonders erwähnt das gemeinsame Confiteor am Anfang (113f) und die Gestaltung des Opfergangs (35f). Die Gedankengänge würden wohl noch stärker wirken, wenn das Opfer der Kirche noch mehr im Mittelpunkt stände und auch das Zeichenhafte des Ritus vom Bezeichneten, der Opfergesinnung, klarer abgehoben und in seinem Eigenwert betont wäre. *J.*

Theodor Schnitzler, Die Messe in der Betrachtung. I: Kanon und Konsekration. 12° (XVI u. 296 S.). Freiburg 1955, Herder. — Dem Historiker der Liturgie ist es aufgetragen, die nüchternen Tatsachen der liturgischen Entwicklung festzustellen; höchstens im Vorübergehen kann er da und dort auf verborgene Herrlichkeiten hinweisen. So begrüßt man mit herzlicher Freude ein Buch, das sich zur Aufgabe gestellt hat, auf diesem Gebiet altererbte und neugewonnene Einsichten für das religiöse Leben aufzuschließen und in ihrer Trag-

weite auszuwerten. Die Aufgabe ist vom Verf. aufs Ganze gesehen in vorzüglicher Weise gelöst worden. Indem von ihm Anlage, Wendungen und Worte des Kanons auf dem Hintergrunde der biblisch-patristischen Gedankenwelt aufgetragen und mit verstehenden Auge „betrachtet" werden — so ist wohl das Wort „Betrachtung" im Titel zunächst zu verstehen — entfalten sie immer wieder eine neue Leuchtkraft und eine wunderbare Gehaltsfülle. So bilden diese in kurzen Abschnitten voranschreitenden Lesungen eine treffliche Einführung in den Geist der Liturgie und damit eine wertvolle Hilfe zu kerniger Frömmigkeit. Ein zweites Bändchen soll die übrigen Teile der Messe darbieten. *J.*

Thrasibulos Georgiades, Musik und Sprache (Verständliche Wissenschaft 50). Kl. 8° (VIII u. 142 S.). Berlin-Göttingen-Heidelberg 1954, Springer. DM 7.80. — Mit diesem Bändchen eröffnet der Springer-Verlag eine geisteswissenschaftliche Reihe seiner „grünen Sammlung". Dem Titel sieht man es nicht an, daß es hier in erster Linie um Kirchenmusik geht. G. studiert nämlich das Verhältnis von Musik und Sprache im Laufe der Geschichte anhand der Vertonung der Messe, d. i. des Ordinarium Missae. Es ist interessant und lehrreich zu verfolgen, wie das fließende Latein der Gregorianik durch die wuchtigen Klangelemente des Organums in Einzelsilben zerteilt wurde, bis Palestrina eine neue Synthese erreichte; ihm gelang die „Versprachlichung" des Vokalmusik. In einer weiteren Phase macht sich die Instrumentalmusik selbständig und verbindet sich mit der Vokalmusik; den Abschluß dieser Entwicklung bilden die Wiener Klassiker. Und heute? Nicht diese oder jene besondere Richtung, sondern das gesamte Erbe der Vergangenheit wird in der Musik der Gegenwart lebendig. Mit diesen wenigen Sätzen ist freilich die gedrängte Fülle des Inhalts, den diese geistvolle, manchmal (bei solcher Schematisierung notwendig) konstruktive Studie in sich birgt, kaum angedeutet. Viele Notenbeispiele erleichtern das Verständnis. Ein Kapitel über die deutsche Sprache und die Musik wirft Licht auf die Frage einer deutschen Gregorianik. *H. Pohl S. J.*

Paul E. Beichner C. S. C., The Medieval Representative of Music, Jubal or Tubalcain? (Texts and Studies in the History of Medieval Education 2). 8° (28 S.). Notre Dame (Indiana, USA) 1954, The Medieval Institute. — Im Mittelalter wurde statt Jubal öfters Tubal gelesen und geschrieben. Auch soll nach manchen Auslegern Jubal beim Klang der Hämmer, mit denen sein Bruder Tubalcain, der Schmied, arbeitete, die Musik entdeckt haben. Doch erst in neuerer Zeit hat man den mittelalterlichen Tubal (statt Jubal) mit Tubalcain verwechselt, ein Irrtum, der sich u. a. auf einem erst kürzlich angebrachten Glasfenster in der Notre-Dame-Universität findet. Sechs ganzseitige Tafeln aus Handschriften und alten Drucken erhöhen den Wert dieser hübschen Untersuchung. *P.*

Aszetik und Mystik

J. Dagens, Bibliographie chronologique de la littérature de spiritualité et de ses sources (1501—1610). 8° (209 S.). Paris 1952, Desclée de Brouwer. — Diese Bibliographie will ein Beitrag dazu sein, die Ursprünge des französischen geistlichen Schrifttums des 17. Jahrhunderts zu erhellen. Sie reicht von 1501 bis 1610. Die Einleitung begründet die Beschränkung auf diesen Zeitraum. Bis zum Ende des 15. Jh. bestehen ausgezeichnete Verzeichnisse der Wiegendrucke. 1610 erscheint die Introduction à la vie dévote des hl. Franz von Sales in französischer Sprache, kennzeichnend dafür, daß von nun an die Landessprachen im geistlichen Schrifttum vorherrschen, während bis zur ersten Hälfte des 16. Jh. das Latein regiert, und noch bis zum Ende des 17. Jh. eine lateinische Übersetzung notwendig ist, um einem Werke die Verbreitung im ganzen Abendland zu sichern. Ferner macht uns die Einleitung bekannt mit dem Umkreis der

einbezogenen Werke. Eine Beschränkung auf rein geistliche Schriften ist nicht möglich, haben ja doch auf die Erneuerung des geistlichen Lebens im 16. Jh. die Hl. Schrift, die Werke der Kirchenväter, ja sogar die antike Profanliteratur (wenigstens die Auseinandersetzung mit ihr, die im Zeitalter des Humanismus eine Notwendigkeit ist) einen großen Einfluß. Auch die Werke der Reformatoren und anderer am Rande der Orthodoxie sich bewegender Schriftsteller, sind für die Geschichte der Frömmigkeit maßgebend. Zahlreiche biographische Notizen zu den Autoren, deren Werke aufgeführt werden, mit Angabe weiterer Daten in den bekannten Nachschlagewerken ergänzen die Bücherlisten. Vorausgeschickt ist eine allgemeine Bibliographie, die unter anderem nicht nur die gebräuchlichsten einschlägigen Nachschlagewerke enthält, sondern auch die verschiedenen nationalen Bibliographien über diese Zeit und die Bibliographien der religiösen Orden (13—22). *V. Naumann S.J.*

Richard de Saint-Victor, Sermons et opuscules spirituels inédits. 1: L'édit d'Alexandre ou les trois processions. Texte latin, introduction et notes de Jean Chatillon et William Joseph Tulloch. Traduction française de Joseph Barthélemy. 8° (XC und 127 S.). Paris, o. J. (1951), Desclée de Brouwer. — Richard von St. Victor († 10. März 1173) ist stets nicht nur als der hauptsächlichste Begründer dessen, was wir heute mystische Theologie nennen, sondern auch als einer ihrer zuverlässigsten Lehrer anerkannt worden. Um so verwunderlicher, daß es über ihn keine eingehende Lebensbeschreibung und keine exakte Textausgabe seines weitläufigen Schrifttums gibt. (Die im 196. Band von Migne abgedruckte Gesamtausgabe der Werke Richards geht auf die im Jahre 1650 von Jean von Toulouse veranstaltete Ausgabe zurück.) J. Chatillon hat es sich zur Aufgabe gestellt, zwei wichtige, durch verhältnismäßig viele Handschriften bezeugte Traktate herauszugeben. Der erste: Super exiit edictum oder De tribus processionibus, liegt vor. (Der zweite geplante soll die Adnotationes in quasdam sententias Scripturae enthalten.) Die Einleitung macht uns mit der Geschichte dieser Textausgabe bekannt. Die Beschreibung der Handschriften, ihren Vergleich und das Ergebnis für die Feststellung eines zuverlässigen Textes enthält der letzte Abschnitt der sehr ausführlichen einleitenden Kapitel. Die übrigen Kapitel machen uns mit der Literargeschichte dieses Werkes Richards bekannt; weisen mit Sicherheit aus inneren und äußeren Kriterien seine Urheberschaft nach; schildern den historischen Hintergrund, bzw. den konkreten geschichtlichen Anlaß für das Super exiit edictum; es ist auch versucht, das genaue Entstehungsdatum zu erschließen. In unserem Werke finden sich zwei Themengruppen, von denen wieder jedes Thema der Niederschlag zweier oder mehrerer gehaltener Reden oder Predigten Richards zu sein scheint. Besonders sind in diesen Einführungskapiteln die Erläuterungen hervorzuheben, die die tropologische (moralische) Schriftauswertung und Liturgieerklärung des Richard und der Viktoriner überhaupt findet. Zugleich ist eine Theorie des geistlichen Aufstieges und die Erklärung der wichtigsten Begriffe gegeben, die unerläßlich sind für das Verständnis besonders des zweiten Teiles des Super exiit edictum. Eine ausführliche Bibliographie am Anfang, und ein Register der wichtigsten lateinischen Ausdrücke beschließt diese mustergültige, von geduldiger und ungemein fleißiger Gelehrtenarbeit zeugende Ausgabe. *N.*

Hildegard Waach, Theresia von Avila. 8° (494 S.). Wien 1949, Herder. Geb. S 39.40. — **Dieselbe, Johannes vom Kreuz.** 8° (330 S.). Wien-München, o. J. (1954), Herold. Geb. S 84.—. — Mag das Erscheinen dieser beiden Werke auch um Jahre auseinanderliegen, so rechtfertigt doch der gleiche Plan, nach dem sie aufgebaut sind, und das gleiche Ziel die gleichzeitige Anzeige. Beide Werke verfolgen nicht wissenschaftliche Ziele; es gilt nicht, zu kontroversen Fragen Stellung zu nehmen und zur Interpretation der Werke dieser großen Mystiker einen Beitrag zu leisten. Es soll, die Ergebnisse der bisherigen Forschung

verwertend, ein wahrheitsgetreues, auch für den modernen Leser ansprechendes Lebensbild der beiden Heiligen gegeben werden. Sodann aber sollen die Hauptpunkte der Lehre so dargelegt werden, daß auch der gewöhnliche Gläubige, den Gott nicht auf den Wegen des höheren Gebetes führt (die Liebe zu Gott und den Eifer im Gebet vorausgesetzt), daraus Belehrung und Anregung gewinnen kann. Das ergibt sich mit aller Klarheit: Mystische Gebetsgnaden dispensieren nicht von der Aszese, im Gegenteil: sie fordern und geben die Kraft zur schärfsten, allseitigen Selbstüberwindung und Selbstaufgabe des Menschen. In dieser Absicht, die mystische Lehre der beiden Heiligen für weitere Kreise verständlich und nutzbar zu machen, füllen die beiden Bücher eine bestehende Lücke aus. *N.*

Hilda Graef, Leben unter dem Kreuz. Eine Studie über Edith Stein. 8° (312 S.). Frankfurt (Main), o. J. (1954), Josef Knecht-Carolusdruckerei. Geb. DM 12.80. — Das Vorwort gibt uns Aufschluß über die Quellen zu diesem Leben. Die Verfasserin hat sich der Mühe unterzogen, bei allen, die Edith Stein zu Lebzeiten kannten, besonders aber in den einzelnen Klöstern, wo sie nach ihrer Bekehrung lebte, genaueste Erkundigungen einzuziehen. So enstand eine lebensnahe, anziehende Biographie dieser großen Frau. Da noch zu viele ihrer Zeitgenossen leben, scheint die Zeit für ein alle Einflüsse und Anregungen kritisch würdigendes Leben noch nicht gekommen zu sein. Ganz kann man sich des Eindrucks nicht erwehren, daß ihr allzu sehr die ungeteilte Bewunderung aller zu Teil wurde; auf die Führung einer Seele pflegt sich das nicht immer günstig auszuwirken. Bei der Darstellung des äußeren Lebenslaufes ist das Hauptgewicht darauf gelegt, den inneren Entwicklungsgang in der fortschreitenden Läuterung und Reife dieser wahrhaft hochherzigen Seele herauszuheben. Selbstredend findet auch ihr reiches geistiges Schaffen im Zusammenhang mit diesem innern Werdegang seine Behandlung und kritische Würdigung. Stein ist zeitlebens ihrer phänomenologischen Methode treu geblieben, oder vielmehr: sie vermochte nicht, darüber hinauszuwachsen. Besonders kommt die Begrenztheit dieser Methode bei der Beschäftigung mit der mystischen Theologie des hl. Johannes vom Kreuz (Kreuzeswissenschaft) zum Ausdruck. Leben unter dem Kreuz: dieses Wort soll den tiefen Sinn dieses Lebens ausdrücken. Dafür, wie sie immer wacher und bewußter das Kreuz aufnimmt, ist das Wort aufschlußreich, das sie bei der Bitte um Aufnahme in den Kölner Karmel den dortigen Schwestern sagt: „Nicht die menschliche Tätigkeit kann uns helfen, sondern das Leiden Christi. Daran Anteil zu haben ist mein Verlangen" (136). *N.*

Leo Trese, Bewährt vor Gott. 8° (180 S.). Recklinghausen 1954, Paulusverlag. Geb. DM 7.80. — Ein köstliches, aber im Grunde tief ernstes Büchlein. Ein Bekenntnis- und Erlebnisbuch des Priesters im Alltag mit seinem guten Willen und seinem Streben nach der geschuldeten priesterlichen Heiligkeit, mit seinen Fehlern und Schwächen — wie ehrlich und humorvoll sind sie eingestanden und gezeichnet — mit seinen Aufgaben und Schwierigkeiten: Man lese nur Kapitel wie: Meine Messe; Das Divinum Officium; Die Predigt; Armut; Demut; Der Priester und das Weltbild; Die Passion; Das Ende und der Anfang! Nur der amerikanische Autor, der uns schon das Tagebuch „Auch ein Mensch" geschenkt hat, kann so schreiben. Die 19 Kapitel eignen sich für die persönliche wie auch für die gemeinsame Lesung, etwa bei Exerzitien. *J. Miller S. J.*

John C. Heenan, Der Weltpriester. 8° (VIII u. 246 S.). Freiburg 1954, Herder. Geb. DM 9.80. — „Mein Buch", schreibt der Verf., Bischof von Leeds, im Vorwort, „dient dem Zwecke, jüngeren Priestern die Erfahrungen meiner zwanzigjährigen Arbeit in der Seelsorge weiterzugeben. Ich kann ihnen nicht sagen, was sie tun sollen. Aber wenn ich an die von mir selbst begangenen Fehler zurückdenke, weiß ich, was sie vermeiden müssen" (VII). Und dann durchgeht der Verf. in 22 Kapiteln das Priesterleben nach allen Richtungen, ähnlich wie Trese, aber mehr lehrhaft, vor allem ins einzelne hinein. Und das ist das besonders

Reizvolle an dem Buche: diese konkrete Zeichnung des Priesterlebens mit der von brüderlichem Wohlwollen diktierten Kritik an so mancher Unart des Geistlichen und den durch Erfahrung gereiften weisen Ratschlägen für die priesterliche Lebensform und die Verwaltung des priesterlichen Amtes in den verschiedenen Situationen, angefangen vom Aufstehen in der Frühe, der Betrachtung und der Feier der hl. Messe, über Krankenbesuche und Umgang mit den Pfarrkindern, den eifrigen und den lässigen, und den Mitbrüdern, über soziale Arbeit und Jugendverein, Predigt und Sakramentenspendung, Trauung und Beerdigung, bis zum Briefschreiben und zur Erholung und vielem anderen. Das Buch ist für ältere Priester eine ernste Gewissenserforschung, für jüngere und für ältere Wegweisung, wie sie in ihrem Stande „die Vollkommenheit zu suchen und zu finden vermögen" (VII). *M.*

Ludwig Weikl S. J., Entfache die Glut. Betrachtungen über das katholische Priestertum. 8° (278 S.). Regensburg 1955, Friedrich Pustet. DM 6.80, geb. DM 8.80. — Ein neues Betrachtungsbuch, neu auch in seiner Zielsetzung und Anlage. Es will den betrachtenden Priester zur Besinnung auf seine Weihegnade führen, daß er die Gabe Gottes sinngemäß verwalte. Der Verf., Spiritual am Priesterseminar in Regensburg, wählte dafür den Weg der *consideratio*, jener Form der Betrachtung, in der der Inhalt einer religiösen Wahrheit ins Auge gefaßt, erwogen und ausgekostet wird. Und der Inhalt ist hier die ganze Fülle des Priestertums in Christus und im Priester selbst (I. Teil: Vom Wesen des Weihepriestertums), in seiner Bestimmung zum Aufbau des Leibes Christi und zum Dienste am dreifachen Amte Christi (II. Teil: Sendung), in seinen verschiedenen Weihestufen, in seiner Verpflichtung zur priesterlichen Heiligkeit (III. Teil: Die Ausrüstung) und in seinem Segen für Welt und Kirche und den Priester selbst (IV. Teil). Die einzelnen Erwägungen legen zunächst je einen Grundgedanken vor und geben dann in drei Punkten Anregung zu tieferem Eindringen auf Grund der Lehre der Hl. Schrift — sie wird besonders reich verwertet und bisweilen in einer Weise, die die Exegeten nicht gerade auf das Priestertum hin zeichnen, z. B. die Abendmahlsreden — und mit Heranziehung der Lehre der Kirche und der Theologie. Alles in angemessener Kürze, so daß für die Selbsttätigkeit des Betrachtenden genügend Raum bleibt. Am Schlusse der Erwägungen werden Lesungen empfohlen, die den Betrachtungsstoff erläutern und in einem neuen Lichte sehen lassen. Die 79 Betrachtungen bilden ein klar durchdachtes und gegliedertes Ganzes; sie wenden sich mehr an den Verstand als an das Gemüt. Aber wenn sich Größe und Umfang der Gnade des Priestertums, seine Sendung und Verantwortung fortschreitend immer weiter enthüllt, wird es nicht ausbleiben, daß sich im betrachtenden Priester auch eine heilige „Glut entfacht". Er wird dann mehr als das Menschliche, das er gewiß nicht vernachlässigen darf, das Göttliche der Weihegnade pflegen, um sie in seinem ganzen Leben fruchtbar werden zu lassen. *M.*

Louis Colin, Meine Ordensregel. Ins Deutsche übertragen von Swidbert M. Soreth O.P. 8° (276 S.) Kevelaer 1954, Butzon u. Bercker. DM 8.—, geb. DM 9.80. — Dieses Buch hat eine vorwiegend praktische Zielsetzung. Es will aufmuntern zu einer treuen, liebeerfüllten Regelbeobachtung. Darum ist die Rede von der Heiligkeit und der verpflichtenden Kraft der Regel. Es zeigt den Segen der Beobachtung und die Gefahren der Übertretung und Vernachlässigung; es gibt an, wodurch die Regelbeobachtung gefördert wird und was ihre Feinde sind. — Der Stil ist einfach, etwas breit, so daß Wiederholungen nicht ganz vermieden sind. Zahlreiche Aussprüche von Heiligen (mit Vorliebe werden Alphons von Liguori, Franz von Sales, Vinzenz von Paul zitiert) und Beispiele veranschaulichen die Ausführungen. Uns scheint das Fehlen eines mehr moraltheologischen Teiles neben dem rein paränetischen ein gewisser Mangel zu sein. Die Behandlung der Fragen nach dem Sinn und der Aufgabe

der Ordensregel überhaupt, ihrem Zusammenhang mit den Gelübden, ihrer Verbindung mit der Freiheit der Gotteskinder (wer einigermaßen Erfahrung besitzt, weiß, daß gerade heute diese Fragen gestellt werden) und deren Lösung wären für das gläubige, vertiefte Verständnis der Regel und damit für deren freudigere Beobachtung von größter Bedeutung. *V. Naumann S. J.*

J. M. d'Ambrières, Sur le mont des béatitudes. 12° (310 S.). Paris o. J., Bonne presse. — Das Buch will eine aszetische Auslegung der acht Seligkeiten in der Form eines achttägigen Exerzitienkurses bieten. Jeder der Seligkeiten wird ein Tag mit vier Betrachtungen gewidmet. Die Seligkeiten werden nicht in der Reihenfolge behandelt, wie wir sie im Evangelium lesen; es werden Umstellungen vorgenommen, so daß in der Aufeinanderfolge in etwa der Ablauf der Exerzitienthemen aufscheint. Nimmt man dazu noch die Auslegung weit genug, und illustriert den Inhalt der einzelnen Seligkeiten durch Geheimnisse aus dem Leben Jesu, so entsteht tatsächlich ein origineller Exerzitienkurs, nicht als Auslegung, aber in Anlehnung an die acht Seligkeiten. *N.*

Jakob Koch, Weggeleit. 9., verbesserte Auflage. 12° (424 S.). Mödling b. Wien 1954, St. Gabriel. Geb. S 32.—. — Jede Seite dieses Weggeleits enthält den Tagesausschnitt eines Heiligenkalenders (unsere Vorbilder auf dem Erdenweg dem Himmel entgegen); in der neuen Auflage sind auch Namen verstorbener vorbildlicher Zeitgenossen: Martyrer der Gegenwart, mutiger Wegbereiter des Glaubens, enthalten. Dann ein paar besinnliche Gedanken, die unseren Blick aufwärts richten und Weisung geben wollen für den Alltag. Ein Wort aus der Hl. Schrift faßt die vorausgehende Belehrung und Ermunterung zusammen, ergänzt und vertieft sie. — Die hohe Auflagenzahl spricht für den Vorzug dieser praktischen, ansprechenden Aszetik. *N.*

Erika Maria Mühle, Die Mutter des Herrn. Leben Mariä aus den Werken der Väter, der Kirchenschriftsteller und Meister der Predigt. 8° (331 S.). Mödling b. Wien 1954, St. Gabriel. S 69.—. — Das Marianische Jahr bot den Anlaß zu dieser volkstümlichen Sammlung, die als marianisches Hausbuch auch weiterhin ihren Wert behalten wird. Das Verständnis der inneren Einheit der den Menschen unserer Tage nicht ohne weiteres ansprechenden Texte wird erleichtert durch einleitende und verbindende Worte der Herausgeberin. Man begegnet den verschiedensten *genera literaria*: dem typischen Stil der Bibel, dem panegyrischen der Prediger, dem hymnischen der Liturgie, dem malerischen der Apokryphen, dem scholastischen der Theologen. Ferner zeigen die zeitlich weit auseinanderliegenden Schriften beträchtliche Unterschiede in Denkart, Geschmack und Sprechweise. Solange der Leser in der lebendigen Verkündigung der Kirche geborgen ist, wird er sich zu orientieren wissen. 24 Bildtafeln aus spätgotischer Zeit schmücken das Buch. Lobenswert sind ferner die Quellenangaben und Register. *H. Zeller S.J.*

Rudolf Graber, Grundsätze der Marianischen Verkündigung. 12° (36 S.). Leutesdorf 1954, Johannes-Verlag. — „Es ist ein offenes Geheimnis", sagt der Verf. einleitend, „daß in der Marienverehrung sich zwei Richtungen gegenüberstehen, die eine, die dem Grundsatz huldigt: Über Maria nie genug, und die andere, die sich das Motto zu eigen macht: Nur ja nicht zuviel von Maria." Graber bemüht sich, den Mittelweg zu zeigen, indem er hinweist auf Grundsätze wie: Die biblische Marienpredigt muß Maria in ihrer Magdgestalt, aber auch in ihrer Erwählung und Erhöhung zeichnen; das biblische Marienbild muß durch die Tradition ergänzt werden; jede Marienpredigt muß die Größe Gottes aufscheinen lassen, muß zu Christus führen und muß zeigen, wie Maria die Erst- und Vollerlöste ist; Maria darf nicht zum reinen Symbol werden. — Ein Büchlein, das trotz seines geringen Umfanges richtungweisend ist. *J. Fiedler S.J.*

BÜCHEREINLAUF

Murböck J., Das Licht der Welt. Zwölf Kapitel über unsere Kirche. 8° (407 S.). Regensburg 1955, Habbel. DM 16.80.

Mußner F., Christus, das All und die Kirche. Studien zur Theologie des Epheserbriefes (Trierer theol. Studien 5). 8° (XV u. 175 S.). Trier 1955, Paulinus-Verl. DM 17.80.

Niedermeyer A., Allgemeine Pastoralmedizin in zwei Bänden 1. Philosophische Propädeutik der Medizin. 8° (X u. 546 S.). Wien 1955, Herder. S 128.—.

Nink C., S. J., Metaphysik des sittlich Guten. 8° (VIII u. 163 S.). Freiburg 1955, Herder. Geb. DM 9.60.

Orbe A., S. J., En los albores de la exegesis Johannea (Jo I, 3). Estudios Valentinianos 2 (Analecta Gregoriana 65). 8° (403 S.). Rom 1955, Univ. Gregoriana.

Pan E., Katechetische Stundenbilder. Aus dem Nachlaß bearb. u. erweit. von *A. Strnad*. 5. u. 6. Bdchen. 8° (72, 122 S.). Mödling b. Wien 1954, St.-Gabriel.

Paquin J., S. J., Morale et médecine. 8° (489 S.). Montréal 1955, Hôpitaux du Québec.

Pius XII., Gebete des Heiligen Vaters Pius XII. 8° (90 S.). Wien, München 1955, Herold. S 16.—.

Rahner K., Schriften zur Theologie, 2. Bd. 8° (399 S.). Einsiedeln-Köln 1955, Benzinger. DM 18.90.

Regatillo, E. F. - Zalba M., S. J., De statibus particularibus tractatus. 8° (267 S.). Santander 1954, Editorial Sal terrae.

Riedmann A., Die Wahrheit des Christentums III. Die Wahrheit über die Kirche Jesu. 8° (XVI u. 245 S.). Freiburg 1955, Herder. DM 18.50, Subskr. DM 16.—.

Rodrigo L., S. J., Praelectiones theologico-morales Comillenses. Series I. Theologia moralis fundamentalis 3. Tractatus de conscientia morali 1 (Bibliotheca Comillensis). 8° (XIX u. 571 S.). Santander 1954, Editorial Sal terrae.

Roo W. A., van, S. J., Grace and original justice according to S. Thomas (Analecta Gregoriana 75). 8° (211 S.). Rom 1955, Univ. Gregoriana.

Rudolph W., Chronikbücher (Handbuch zum AT, 1. Reihe, 21). 8° (XXVI u. 338 S.). Tübingen 1955, Mohr. DM 27.40.

Salmon P., Etude sur les insignes du Pontife dans le Rite Romain. Histoire et liturgie. 8° (102 S.). Rom 1955, Officium Libri Catholici.

Seipel I., Im Dienste des Wortes. Der Kaplan, Katechet, Kanzler in seinen Predigten, Exhorten und Ansprachen. Aus dem Nachlaß ausgew. u. hrsg. von *R. Blüml*. 8° (175 S.). Wien 1955, Herold. S 36.—.

Spicq C., O. P., Agapè. Prolégomènes à une étude de théologie néotestamentaire (Studia hellenistica 10). 8° (XII u. 227 S.). Louvain 1955, Nauwelaerts.

Suenens L. J., L'Église en état de Mission. 8° (208 S.). Brügge 1955, Desclée de Brouwer. bFr 60.—.

Tertullianus, Opera I: Opera catholica adversus Marcionem; II: Opera montanistica (Corpus christianorum, Series latina I, II). 8° (XXV u. 1632 S.). Turnholt 1954, Brepols. Geb. bFr 1350.—.

Théodoret de Cyr, Correspondance I. Introduction, texte critique, traduction et notes par *Y. Azéma* (Sources chrétiennes 40). 8° (137 S.). Paris 1955, Les Editions du Cerf.

Thomas v. Aquin, Das Wort. Verdeutscht von *J. Pieper*. 3., neubearb. Aufl. 8° (141 S.). München 1955, Kösel. DM 4.60.

Vischer L., Die Auslegungsgeschichte von 1 Kor 6, 1—11. Rechtsverzicht und Schlichtung (Beiträge zur Geschichte der neutest. Exegese 1). 8° (139 S.). Tübingen 1955, Mohr. DM 10.50.

Volk H., Christus und Maria. Dogmatische Grundlagen der marianischen Frömmigkeit (S.-A. aus: Catholica 10, Teil II). 8° (27 S.). Münster 1955, Aschendorff. DM 1.50.

Volk H., Schöpfungsglaube und Entwicklung (Schriften der Ges. z. Förd. der Westfäl. Wilhelms-Universität zu Münster 33). 8° (28 S.). Münster 1955, Aschendorff. DM 1.20.

Weikl L., S. J., Entfache die Glut. Betrachtungen über das katholische Priestertum. 8° (X u. 277 S.). Regensburg 1955, Pustet. DM 8.80.

Widmer B., Heilsordnung und Zeitgeschehen in der Mystik Hildegards von Bingen (Basler Beiträge zur Geschichtswissenschaft 52). 8° (VIII u. 288 S.). Basel 1955, Helbing u. Lichtenhahn. sFr 12.—.

Acken, B. v., Die Aufgaben der Novizenmeisterin. 8° (196 S.). Paderborn 1955, Schöningh. DM 7.50.

Albertus M., Opera omnia. 12°: De natura et origine animae. De principiis motus processivi. Quaestiones super De animalibus. Fol. (XX u. 359 S.). Münster 1955, Aschendorff. DM 85.50. Subskr. DM 73.50.

Baur Ch., O. S. B., Initia patrum graecorum 1. 2. (Studi e testi 180. 181). Gr.-8° (CXIII u. 661; XLVI u. 720 S.). Città del Vaticano 1955, Biblioteca Ap. Vat.

Bekenntnis zur kathol. Kirche. Mit Beiträgen von *M. Giebner* u. a. Hrsg. von *K. Hardt*. 8° (192 S.). Würzburg 1955, Echter-Verl. DM 7.50.

Benedictus, Regula monachorum. Textus critico-practicus sec. cod. Sangall. 914. Cura *Ph. Schmitz*. Ed. 2. 8° (233 S.). Maredsous 1955, Editions de Maredsous. bFr. 100.—.

Berbuir E., Der Weg zum Glauben (Christ heute IV/3). 8° (95 S.) Einsiedeln 1955, Johannesverlag.

Berti C. M., O. S. B., Methodologiae theologicae elementa (Scripta Professorum Fac. theol. „Marianum" 3). 8° (251 S.) Rom 1955, Desclée.

Bettray J., S. V. D., Die Akkommodationsmethode des P. Matteo Ricci S. J. in China (Analecta Gregoriana 76). 8° (XL u. 411 S.) Rom 1955, Univ. Gregoriana.

Betz J., Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter. I/1. 8° (XXVI u. 351 S.) Freiburg 1955, Herder. DM 21.—.

Bibellexikon. Hrsg. v. *H. Haag*. Lief. 7. Lex.-8° (Sp. 1317—1508). Peschitta — Sichem. Einsiedeln 1955, Benzinger.

Biser E., Erkenne dich in mir. Von der Kirche als dem Leib der Wahrheit (Christ heute IV/1). 8° (90 S.) Einsiedeln 1955, Johannesverlag.

Blessing E., Das Ewige im Menschen. Die Grundkonzeption der Religionsphilosophie Max Schelers. 8° (136 S.) Stuttgart 1954, Schwabenverlag. DM 2.70.

Blied B. J., Three archbishops of Milwaukee: M. Heiß 1818—1890, F. Katzer 1844—1903, S. Meßmer 1847—1930. 8° (160 S.) Milwaukee (Wisc.) 1955 (Selbstverlag, o. Adr.).

Blinzler J., Der Prozeß Jesu. 2., erweit. Aufl. 8° (223 S.). Regensburg 1955, Pustet. DM 11.—.

Böhm A., Epoche des Teufels. Ein Versuch. 8° (170 S.) Stuttgart 1955, Kilpper. DM 4.80.

Cahill J., O. P., The development of the theological censures after the Council of Trent (1563—1709). (Studia Friburgensia N. S. 10). 8° (XXII u. 194 S.) Fribourg/S. 1955, Universität.

Capelle B., Traveaux liturgiques de doctrine et d'histoire. 1.: Doctrine. 8° (282 S.) Löwen 1955, Mont César.

Daumoser I., Berufung und Erwählung bei den Synoptikern. Ein Beitrag zur biblischen Theologie des NT. 8° (256 S.) Stuttgart 1955, Kath. Bibelwerk. DM 14.—.

Donders A., Christusbotschaft. Predigtentwürfe. 2: Pfingsten bis zum letzten Sonntag des Kirchenjahres. Erweit. Neuaufl. 8° (246 S.) Kevelaer 1955, Butzon & Bercker. DM 10.80.

Dreher B.-Strittmatter D., Neues Zeichnen im Religionsunterricht. 8° (55 S.) Freiburg 1955, Herder.

Einführung in den neuen Katechismus. Referate des Katechetischen Kurses zu München vom 16.—18. 6. 1955. Hrsg. v. *H. Fischer*. 8° (VIII u. 99 S.) Freiburg 1955, Herder. DM 3.80.

Elisabeth v. d. Dreifalt., Lob seiner Herrlichkeit (Licht vom Licht N.F. 6). 8° (224 S.) Einsiedeln 1955, Benzinger.

Essays in medieval life and thought. Presented in honor of A. P. Evans. Edited by *J. H. Mundy*, R. W. *Emery*, *B. N. Nelson*. 8° (XVIII u. 258 S.) New York 1955, Columbia University. $ 4.—.

Fecher V. J., A study of the movement for German national parishes in Philadelphia and Baltimore (1787 bis 1802) (Analecta Gregoriana 77). 8° (XXXI u. 263 S.). Rom 1955, Univ. Gregoriana.

Fernandez J. M., S. J., Justicia social. 8° (176 S.). Bogota 1955, Imprenta Nacional.

Fink J., Noe der Gerechte in der frühchristlichen Kunst (Beihefte zum Archiv f. Kulturgesch. 4). 8° (123 S., 63 S.-Tfl.). Münster-Köln 1955, Böhlau. DM 14.80.

Garcia ab Orbiso Th., Epistola s. Iacobi. Introductio et commentarius (Lateranum. N.S. XX, 1—4). 8° (XV u. 291 S.) Rom 1954, Athenaeum Lateran.

REGISTER ZUM JAHRGANG 77 (1955)

Autorennam sind *kursiv* gedruckt. — r (nach Autorennamen oder Buchtitelu) = rezensiert oder angezeigt.

Adam A. r 488
Adam K. r 244
Altes Testament, Neuersch. 353 ff
d'Ambrières J. M. r 507
Arator Subdiaconus r 109
Arnold Fr. r 372
Arzt und Christ r 497
Aszetik und Mystik, Neuersch. 247 ff. 503 ff
Augustinus r 106. 241

Barthas C. r 254
Baumeister W. r 118
Beauduin L. r 123
Becker C. r 106
Beichner P. E. r 503
Bellocchio I. r 499
Bergmann R. u. E. r 495
Beumer J. r 374
Bibellexikon r 354
Bieler L. r 108
Blondel M. r 234. 369
Bogler Th. r 124
Bonhoeffer D. r 373
Bouyer L. r 125
Brandl L. r 493
Bremond H. r 250
Brezina E. r 490
Bugnini A. r 499
Bulst W. r 344
Busenbender W. r 119
Bußlehre, Die B. im Hirten des Hermas, Abh. *K. Rahner* 385
Buytendijk F. J. r 496

Calvetti C. r 232
Cavallin S. r 108
Chatillon J. r 504
Chimäre seines Jahrhunderts r 111
Christliche Existenz u. Erziehung r 369
Christologie: Eine neuantiochenische C.?, Abh. *Lakner* 212
Clark R. E. D. r 238
Clostermann G. r 496
Coathalem H. r 371
Colin L. r 506
Connan F. r 502
Coreth E., Kl. B.: Metaphysik — Wissenschaft — Skepsis 472 ff.; Neuersch. 230 ff. 251
Courtney F. r 242
Courtois G. r 252
Couturier C. r 106

Dagens J. r 503
Deman Th. r 115
Deussen A. r 244
De Vries J. r 229. 348
Diaz M. r 354
Dibon P. r 232
Dobbelstein H. r 491
Dogmatik u. Dogmengeschichte, Neuersch. 238 ff
Dold A. r 121. 501
Doms H. r 119
Doucet V. r 242
Dumeige G. r 242
Dupont J. r 342
Durkin E. F. r 241

Egenter R. r 495
Eglise du Silence r 375
Eheziel, Das bonum prolis als E. bei Thomas Sanchez S. J. und Basilius Ponce de León O. E. S. A., Abh. *Trösch* 1. 169
Ehrenstein W. r 490
Ehrle F. r 234
Eizenhöfer L. r 120
Ekklesiologie, Einige Bemerkungen zur neueren E., Kl. B. *Grivec* 338
Eliade M. r 370
Entordnetes Leben — Heilende Kräfte r 118
Erneuerung der Liturgie r 124
Eucharistie und Katechese r 122
Eucharistie und Kirche in der russischen Theologie der Gegenwart, Abh. *Schultze* 257
Evanston spricht r 373

Favilla P. r 238
Feckes C. r 239
Féret H.-M. r 365
Fiedler J., Neuersch. 508
Firkel E. r 117
Fischer G. r 233
Fittkau G. r 484
Fries A. r 243
Fuchs J. r 487
Fuchs W. r 237
Fundamentaltheologie, Neuersch. 369 ff

Gabriel L. r 230
Gaechter P., Rez. *Dupont* 342, *Bulst* 344; Neuersch. 360 ff
Gagern Fr. Frh. v. r 116
Gallus T. r 359
Generoso C. P. r 253
Georgiades Th. r 503
Geppert Th. r 377
Gilleman G. r 488
Gogol N. r 502
Goldbrunner J. r 116
Graber R. r 507
Graef H. r 505
Grandmaison J. le Cour r 380
Grill S. r 368
Grivec F., Kl. B.: Einige Bemerkungen zur neueren Ekklesiologie 338
Groner J. F. r 376
Grua G. r 233
Grundsatzfragen der Wirtschaftsordnung r 378
Guardini R. r 234
Guggenberger A. r 235
Gutwenger E., Neuersch. 242 f. 244
Gutzwiller R. r 248

Haag H. r 354
Haase K. r 369
Häring B. r 377. 482
Heenan J. C. r 505
Heinen W. r 116
Heinrichs M. r 240
Henze A. r 123
Henze Cl. M. r 112
Hermas, Die Bußlehre im Hirten des H., Abh. *K. Rahner* 385
Hilberling Br. r 373
Hoenen P. r 229
Hörmann K. r 492
Hofbauer J., Neuersch. 353 ff

Hoffmann
Hofmeister
Die kan
nichtkan
Wahlen
Hollenbach
Hornstein
Hunger H.

Imschoot
Indago W.
Internatio
schriften
Bibelwis
Grenzge
Iturrioz D.

Janssens
Jungmann
Pascher
484; Ne
498 ff

Karfreitag
gie des
Römer
Karrer O.
stolische
Primat
Kienast W.
Kirche, E
K. in d
Theolog
wart.
257
Kirchenge
Neuersc
Kirchgäßn
Koch J. r
Koenker
Koop S. r
Korolevsk
Kraft B.
Kroker E.
Kurten E.

Labourdet
Lakner F
neuanti
Christo
Neuersc
244 ff
Landgraf
Zur Le
Porreta
Lang A.
Lauras A
Laurence
Lavarenn
Leclercq J
Le Frois
Le Landa

Hoffmann W. r 237
Hofmeister Ph., Abh.: Die kanonischen und nichtkanonischen Wahlen 432
Hollenbach J. M. r 236
Hornstein F. X. v. r 119
Hunger H. r 494

Imschoot P. van r 356
Indago W. r 495
Internationale Zeitschriftenschau für Bibelwissenschaft u. Grenzgebiete r 368
Iturrioz D. r 246

Janssens L. r 119
Jungmann J. A., Rez. *Pascher* 103, *Fittkau* 484; Neuersch. 120ff. 498ff

Karfreitag, Die Liturgie des K., Abh. *Römer* 39
Karrer O., Abh.: Apostolische Nachfolge u. Primat 129
Kienast W. r 110
Kirche, Eucharistie und K. in der russischen Theologie der Gegenwart, Abh. *Schultze* 257
Kirchengeschichte, Neuersch. 106f
Kirchgäßner A. r 251
Koch J. r 507
Koenker E. B. r 124
Koop S. r 241
Korolevskij C. r 499
Kraft B. r 360
Kroker E. J. r 381
Kurten E. r 113

Labourdette M.-M. r 238
Lakner F., Abh.: Eine neuantiochenische Christologie? 212; Neuersch. 238ff. 244ff
Landgraf A. M., Kl. B.: Zur Lehre des Gilbert Porreta 331
Lang A. r 371
Lauras A. r 106
Laurence J. r 118
Lavarenne M. r 109
Leclercq J. r 115
Le Frois B. J. r 365
Le Landais M. r 106
Levie J. r 362
Liberté et Verité r 369
Libro Mariano r 245
Liturgik, Neuersch. 120ff. 498ff
Lotz J. B. r 251
Luykx B. r 498

Maaß F., Neuersch. 109ff
Maggiolo P. M. r 231
Marie et l'Eglise r 246
Marlet M. Fr. r 243
Marmion C. r 249
Marshall R. T. r 106
Matern G. r 112
Mayr I. r 248
Mayr J., Abh.: Der Computus ecclesiasticus 301
Mc Kinlay A. P. r 109
Mehr B. r 376
Messen, Die vielen M. als die vielen Opfer Christi, Abh. *K. Rahner* 94
Messner J. r 380f
Metz R. r 121
Meyer W. r 251
Miller J., Rez. *Häring* 482; Neuersch. 115ff. 488ff. 491ff. 497. 505ff
Mitters H. r 111
Moral- und Pastoraltheologie, Neuersch. 115ff. 487ff
Morale chrétienne et requêtes contemporaines r 487
Mühle E. M. r 507
Müller M. r 492
Muses C. A. r 353

Naumann V., Neuersch. 247ff. 251ff. 381. 487. 503ff. 507f
Német A., Neuersch. 115. 119. 487f
Neues Testament, Neuersch. 360ff
Newman J. H. r 373
Nicolussi J. r 375
Nielen J. M. r 360
Nikrin E. r 249

Oedinger Fr. W. r 112

Paci E. r 237
Páramo S. del r 357
Pascher J. r 103
Patrik r 108
Pechhacker A., Rez. *De Vries* 348; Neuersch. 240
Pelster F. r 234
Perl C. J. r 106
Pesch W. r 363
Philipon M. r 250
Philosophie, Neuersch. 229ff
Pieper J. r 249
Pilz J., Neuersch. 490. 496. 505
Platero Ramos J. A. r 109
Platzeck E. W. r 229
Pohl H., Neuersch. 126. 229f. 231. 237f. 503
Porreta, Zur Lehre des Gilbert P., Kl. B. *Landgraf* 331
Primat, Apostolische Nachfolge und P., Abh. *Karrer* 129
Prudentius r 109
Psychische Hygiene r 490
Puech H. C. r 367

Quispel G. r 367

Rabbow P. r 247
Rahner H., Neuersch. 106ff
Rahner K., Abh.: Die vielen Messen als die vielen Opfer Christi 94; Die Bußlehre im Hirten des Hermas 385; Neuersch. 241f. 243
Righetti M. r 498
Ringel E. r 491
Riquet M. r 371
Rodriguez I. r 109
Römer G., Abh.: Die Liturgie des Karfreitags 39
Rondet H. r 106
Ruegg S. D. r 106
Ruta J. C. r 120

Saint-Victor R. de r 504
Salmon P. r 357. 500
Sancta Ecclesia r 375
Santeler J., Neuersch. 234
Sattelmair R. r 375
Seidensticker Ph. r 363
Seifert J. L. r 370
Septuagint Bible r 353
Siegmund G. r 489
Siewerth G. r 231. 237

Simon P. r 106
Sint J., Neuersch. 368
Sozialwissenschaft, Neuersch. 376ff
Spicq C. r 366
Spörl J. r 111
Stange C. r 111
Steenberghen F. van r 235
Stegmüller W., Kl. B.: Metaphysik — Wissenschaft — Skepsis 472
Stier Fr. r 355
Stöger A. r 248. 365
Stolpe S. r 252
Stommel E. r 500
Stransky E. r 490
Straubinger J. r 120
Sturmberger H. r 114
Schasching J., Neuersch. 376ff
Scheeben M. J. r 239
Scherer R. r 234. 369
Schieffer Th. r 109
Schlagenhaufen Fl., Neuersch. 369ff
Schmid J. r 360
Schmitt E. r 358
Schnackenburg R. r 362
Schnitzler Th. r 502
Schölgen W. r 378
Schreiber G. r 369
Schultze B., Abh.: Eucharistie und Kirche in der russischen Theologie der Gegenwart 257
Schwerd A. r 501

Tertullian r 106
Thalhammer D., Neuersch. 248
Thomas Aquin. r 231
Thomson H. J. r 109
Trese L. r 505
Trösch F., Abh.: Das bonum prolis als Eheziel bei Thomas Sanchez S. J. und Basilius Ponce de León O. E. S. A. 1. 169
Tulloch J. r 504

Ubach B. r 354
Unnik, W. C. van r 367
Utz A. F. r 376

Vaganay L. r 361
Vetus Latina r 353

Waach H. r 504
Wahlen, Die kanonischen und nichtkanonischen W., Abh. *Hofmeister* 432
Walkenbach A. P. r 253
Waugh E. r 252
Weber A. r 379
Weikl L. r 506
Welsersheimb L. v. r 249

Young J. J. r 108

Zagiba F. r 126
Zeller H., Neuersch. 234. 371ff. 508
Zorell F. r 353
Zürcher J. r 230
Zumkeller A. r 241